ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
125

P. WILHELM DE VRIES S. I.
PROFESSOR AM PÄPSTLICHEN INSTITUT FÜR ORIENTALISCHE STUDIEN
IN ROM

See Rev. ECQ 4

SAKRAMENTENTHEOLOGIE
BEI DEN
SYRISCHEN MONOPHYSITEN

Thesis ad Lauream
in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
obtinendam exhibita

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1940

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

(OLIM « ORIENTALIA CHRISTIANA »)

PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Incepta sunt anno 1923 sub titulo « Orientalia Christiana » et prodeunt pluries in anno, nullo quidem determinato temporis intervallo, ita tamen ut singulis annis circiter 900 paginis constent.

Orientalia Christiana Analecta complectuntur tum textus orientales tum etiam ampliores elucubrationes, quae ad *Orientem Christianum* spectant.

Pretium annuum: 95 lib. ital. pro Italia; 110 lib. ital. pro reliquis nationibus.

Possunt etiam *singuli fasciculi* emi, pretio tamen paulo maiore.

Pretium mittatur in: Conti correnti postali, Roma 1/9963 - Barclays Bank (London E. C. I. Holborn 148-150, Herman-Raes) - Paris c. c. 1765-74.

En fasciculos recentiores!

1934. - 90. Dr. S. EURINGER. *Die äthiopischen Anaphoren des hl. Evangelisten Johannes des Donnersohnes und des hl. Jacobus von Sarug* (S. 122): 26 l.

91. G. STADTMÜLLER. *Michael Choniates Metropolit von Athen* (ca. 1138-ca. 1222) (S. 203): 36 l.

92. G. HOFMANN S. I. *Vescovadi cattolici della Grecia*, I. Chios. (pag. 162): 27 l.

93. G. DE JERPHANION S. I. *Bulletin d'Archéologie chrétienne.* IV (pag. 88): 15 l.

94. N. DE BAUMGARTEN. *Généalogies des branches régnantes des Rurikides.* (pag. 152): 34 l.

95. *De Oriente: Documenta, studia et libri* (pag. 138): 22 l.

96. S. OBERTYŃSKI. *Die Florentiner Union der polnischen Armenier und ihr Bischofskatalog.* (S. 88): 11 l.

97. G. HOFMANN S. I. *Griechische Patriarchen und römische Päpste.* III, 2, 3, 4. (S. 64): 10 l.

98. S. EURINGER. *Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius.* (S. 92): 24 l.

99. F. CORDIGNANO S. I. *Geografia Ecclesiastica dell'Albania.* (pag. 70): 15 l.

100. *Indices generales.* (pag. 124): 20 l.

1935. - 101. I. DUJČEV. *Avvisi di Ragusa.* (pag. XLVIII-296): 50 l.

102. W. TILL. *Koptische Martyrer- und Heiligenlegenden.* Erster Band. (XVI–210): 59 l.

103. G. HOFMANN S. I. *Il Vicariato Apostolico di Costantinopoli (1453-1830).* (pag. 336): 54 l.

104. Th. SPÁČIL S. I. *Doctrina theologiae Orientis separati de revelatione, fide, dogmate.* Pars II. *Doctrina examinatur.* (pag. 204): 35 l.

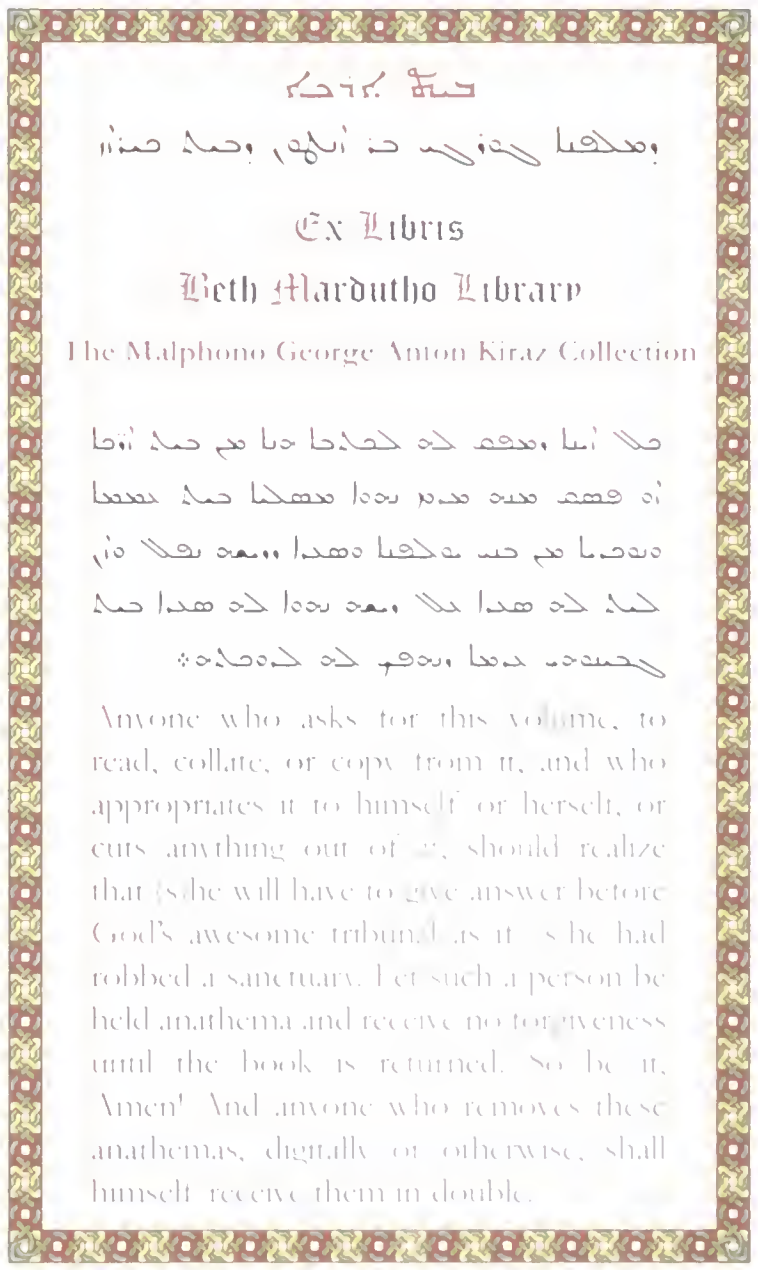
ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA

NUM. 125

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

BEI DEN

SYRISCHEN MONOPHYSITEN


Ex Libris
Beth Mardutho Library
The Malphono George Anton Kiraz Collection
Anyone who asks for this volume, to read, collate, or copy from it, and who appropriates it to himself or herself, or cuts anything out of it, should realize that (s)he will have to give answer before God's awesome tribunal as if (s)he had robbed a sanctuary. Let such a person be held anathema and receive no forgiveness until the book is returned. So be it, Amen! And anyone who removes these anathemas, digitally or otherwise, shall himself receive them in double.

ORIENTALIA CHRISTIANA ANALECTA
125

P. WILHELM DE VRIES S. I.
PROFESSOR AM PÄPSTLICHEN INSTITUT FÜR ORIENTALISCHE STUDIEN
IN ROM

SAKRAMENTENTHEOLOGIE
BEI DEN
SYRISCHEN MONOPHYSITEN

Thesis ad Lauream
in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
obtinendam exhibita

PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA

1940

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist im wesentlichen während eines zweijährigen Aufenthalts im Orient entstanden. Ausgedehnte Studienreisen gaben die Möglichkeit, die syrischen Monophysiten von heute, ihre Riten und ihre Lehre, an Ort und Stelle gründlich kennen zu lernen. Die « Orientalische Bibliothek » der « St. Josephs-Universität » in Beirut bot das notwendige wissenschaftliche Rüstzeug.

Handschriftliches Quellenmaterial fand ich vor allem in der Bibliothek des syrisch-katholischen Seminars in Charfet. Der Leitung dieses gastlichen Hauses gebührt mein besonderer Dank. Sehr zu Dank verpflichtet bin ich vor allem meinem verehrten Lehrer des Syrischen, dem Hochwürdigsten Herrn Chorbischof Isaak Armalet, der mir bei der Übersetzung der syrischen Handschriften wesentliche Hilfe leistete.

Aufrichtigen Dank schulde ich auch meinen Freunden unter den nicht-katholischen Syrern, die mich stets mit grosser Freundlichkeit aufnahmen und bereitwilligst auf alle meine Fragen Auskunft gaben. Sie gestatteten mir in entgegenkommender Weise, in ihrem Besitz befindliche Handschriften zu photographieren.

Rom, im Oktober 1939.

WILHELM DE VRIES S. J.

ERKLARUNG DER ABKÜRZUNGEN.

B. O. = Assemani, Bibliotheca Orientalis.

C. Scr. = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri.

O. C. = Orientalia Christiana.

O. C. P. = Orientalia Christiana Periodica.

P. G. = Migne, Patrologia Graeca.

P. L. = Migne, Patrologia Latina.

P. O. = Patrologia Orientalis.

P. Syr. = Patrologia Syriaca.

R. O. C. = Revue de l'Orient chrétien.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS.

I. Handschriftliche Quellen.

Dionysius Bar Ṣalibi († 1171).

Vat. Sir. 51 (1172? — Sicher älter als 1455).

Vat. Sir. 553 (Ohne Datum; 17. oder 18. Jahrh.; vor einigen Jahren durch Kardinal Tappouni der Vaticana geschenkt.)

Bussliturgie: Vat. Sir. 51, fol. 188 v. — 206 v.; Vat. Sir. 553, fol. 1 r. — 42 v. Vergl. Assemani B. O. II. S. 172 ff.; Denzinger I. S. 440 ff.

Buss-Canones: Vat. Sir. 553, fol. 42 v. — 68 r. Vergl. Denzinger I. S. 493 ff.

(Im Codex Vat. Sir. 51 steht die Bussliturgie nicht unter dem Namen des Dionysius Bar Ṣalibi.)

Gregorius Bar Hebraeus (1226-86).

Vatic. Sir. 168 (14. Jahrh.).

Buch der Leuchte des Heiligtums: VI. Fundament: Über das irdische Priestertum. Vat. Sir. 168, fol. 189 v. — 202 r. **(= Candelaber).**

(Die Angabe der Folienzahl für das VI. Fundament im Katalog von Assemani III. S. 343 ist unrichtig.)

Vatic. Sir. 169 (1339).

Buch der Blitze: VII. Teil: Über das Priestertum. Vat. Sir. 169, fol. 128 r. — 148 v.

VIII. Teil: Über den freien Willen. Kap. 4, 3: Über die Beichte. Vat. Sir. 169, fol. 187 r. — 190 v. **(= Buch der Blitze).**

Jakob Bar Šakko († 1241).

Handschrift A. (1931).

Buch der Schätze: II. Teil: Über die Menschwerdung. Kap. 34-40. Hdschr. A, fol. 51 v. — 97 r. **(= Buch der Schätze).**

(Die von uns benutzte Handschrift ist im Jahre 1931 geschrieben. Sie ist im Besitz des syrisch-kath. Priesters BUTROS SABA, Bagdad. Nach Angabe des Besitzers ist es eine Abschrift einer etwa 200 Jahre alten Handschrift aus Mossul).

Johannes von Mardin († 1165).

Handschrift B. (Abschrift der Hdschr. **Charfet 4/1,** 12. Jahrh. ?).

I. *Canones über die Riten der hl. Geheimnisse.* Hdschr. B, S. 31-34. Charfet 4/1 S. 103-105.
II. *Brief an Jesuᶜ, Antwort auf dessen Einwände.* Hdschr. B, S. 34-68. Charfet 4/1 S. 416-445.
III. *Über die Zubereitung des Olivenöls zum Myron.* Hdschr. B, S. 68-72. Charfet 4/1 S. 445-448.
IV. *Über das Öl der Salbung.* Hdschr. B, S. 72. Charfet 4/1 S. 448.

N. B. Aus dieser Handschrift 4/1 von Charfet ist ein guter Teil der ungedruckten Quellen dieser Arbeit genommen. Leider konnte ich nur einen Teil photographieren. Der Rest wurde mir von Isaak Armalet abgeschrieben. Ich zitiere, wo es sich um die Abschrift handelt, der Einfachheit halber diese.

Der Codex 4/1 von Charfet hat nach der Beschreibung im Katalog von Isaak ARMALET (S. 70 ff.) 750 Seiten. Format: 25 mal 17. Der erste Teil der Handschrift ist datiert: 1224. Der zweite Teil, dem alle hier gebrauchten Traktate entnommen sind, hat kein Datum. Nach Isaak Armalet (S. 72) wäre er aus dem 11. oder 12. Jahrhundert. Da Johannes von Mardin, von dem Schriften sich hier finden, 1165 gestorben ist, scheint diese Datumangabe doch zweifelhaft.

Moses Bar Kepha (815-903).

Handschrift C. (c. 16. Jahrh.).

I. *Traktat über das hl. Myron.* Hdschr. C, fol. 115 v. — 131 r.
II. *Traktat über die ungeschriebenen Mysterien, die in der Kirche nach der Tradition der hl. Väter angenommen sind.* Hdschr. C, fol. 265 v. — 266 r.

(Die Handschrift C ist im Besitze des jakobitischen Priesters ᶜIsâ in Beirut. Sie hat 294 Blätter. Format: 25 mal 14,5. Zwei Kolonnen, 27 Zeilen. — Nach Angabe des Besitzers stammt der Codex aus der Gegend von Mardin. Datum nicht vorhanden. Etwa 16. Jahrh.).

Handschrift D. = **Charfet 4/1** (12. Jahrh. ?).

I. *Erklärung der Mysterien der Weihe.* Hdschr. D, S. 363-374.
II. *Erklärung der Taufe.* Hdschr. D, S. 653-667.
III. *Traktat (über die Frage), warum uns Gott die Geburt aus der Taufe gegeben hat.* Hdschr. D, S. 667-674.

Theodor Bar Wahbun († 1192).

Handschrift B. (Abschrift aus **Charfet 4/1**, 12. Jahrh. ?).
Erklärung der Geheimnisse der Kirche. Hdschr. B, S. 120-135. Charfet 4/1 S. 628-641.

Rituale an der jakobitischen Kirche in Beirut.

Handschrift E. (Abschrift daraus).

S. 1-6: Gebet für die Frau nach der Geburt.
S. 6-10: Gebet zur hl. Jungfrau für die Frau, die vor kurzem geboren hat, und über das Kind.
S. 10-16: Gebet für die Frau 40 Tage nach der Geburt.
S. 16-26: Ritus der Eheschliessung für Verwitwete.
S. 26-27: Gebet zur Vorbereitung auf die hl. Kommunion.
S. 27-28: Gebet des Priesters zur Absolution.
S. 28-37: Ölung der Kranken.

Ritus der Segnung der Brautleute und der Kränze.

Handschrift F. — Geschrieben: 1. X. 1931 durch den Diakon ʿAbd el Aḥad Qudsiyeh aus Mardin. 52 Seiten. Format: 23/18. Eine Kolonne, 14 Zeilen.

Ritus der Taufe eines Mädchens.

Handschrift G. — Geschrieben: 13. XI. 1935. in Hassetche (nördliches Mesopotamien) durch den Subdiakon ʿAbd el Aḥad Bar Melke Qudsiyeh aus Mardin. 40 Seiten. 25/18. Eine Kolonne, 17 Zeilen.

Weiheliturgie.

Handschrift H. — Abschrift (durch Isaak Armalet) von der beim Syrisch-kath. Patriarchat in Beirut befindlichen, von Mgr. Rahmani zusammengestellten Handschrift.

II. Gedruckte Quellen.

Aphraates.

J. Parisot, *Aphraates Sapientis Persae Demonstrationes*. Demonstr. VII. De Paenitentibus. Patr. Syr. Paris t. I. 1894, col. 313 ff.

Mgr. Sévérius **A. Barsaum.**

Abrégé de Catéchisme. Jérusalem 1930 (arabisch) (= **Katech**).

Demetrius (Erzbischof von Kyzikus, 10. Jahrh.).

Ekthesis des jakobitischen Dogmas. Migne P. G. 127. unter: *Philippus Solitarius, Tractatus de rebus Armeniae*. Es handelt sich um eine Schrift gegen die Jakobiten, die dem Kaiser Konstantin Porphyrogenitus gewidmet ist.

Dionysius Ps.-Areopagita.

De Ecclesiastica Hierarchia. Epistolae. P. G. III.

Dionysius Bar Ṣalibi († 1171).

J. B. Chabot, *Discours de Jacques (Denys) Bar Ṣalibî à l'intronisation du patriarche Michel le Syrien*. Journal Asiatique, Ser. X. XI. (1908) S. 87-115.

H. Labourt, *D. B. Ṣalibi Expositio Liturgiae*. C. Scr. Paris, Ser. II. t. XCIII. 1903. (= **Labourt**).

A. Mingana, *Barṣalibi's Treatise against the Melchites*. Woodbrooke Studies. Cambridge, Vol. I. 1927. (= **Mingana, Ag. the Melch.**).

— *The work of D. Barṣalibi against the Armeniens*. Woodbrooke Studies. Cambridge, Vol. IV. 1931. (= **Mingana, Ag. the Arm.**).

F. Nau, *Analyse du traité écrit par Denys B. S. contre les Nestoriens*. R. O. C. XIV. (1909) S. 298-320. (= **Nau, Tr. c. l. Nest.**).

I. Sedlacek, *D. B. Ṣ., In Apocalypsim, Actus et epistolas catholicas*. C. Scr. Romae, Ser. II. t. CI. 1910. (= **Sedlacek, In Apoc. etc.**).

— *D. B. Ṣ., Commentarii in Evangelia*. C. Scr. Romae, Ser. II. t. XCVIII. 1906. (= **Sedlacek, In Evang.**).

A. Vaschalde - *D. B. Salibi, Commentarii in Evangelia II.* C. Scr. Paris, Ser. II. t. IC. Text. 1931. Übersetzung: 1933. (= **Vaschalde, In Evang.**).

Elias (6. Jahrh.).

E. W. Brooks, *Vita Iohannis Episcopi Tellae auctore Elia.* C. Scr. Paris, Ser. III. t. XXV. 1907.

Georg der Araberbischof († 724).

V. Ryssel, *Poemi siriaci di Giorgio vescovo degli arabi.* Roma 1892 (Reale Accademia dei Lincei).

— *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe.* Leipzig 1891. (= **Ryssel**).

Gregorius Bar Hebraeus (1226-86).

J. B. Abbeloos, Th. J. Lamy, *Gregorii Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum.* Lovanii 1872. (= **Abbeloos**).

P. Bedjan, *Nomocanon Greg. B. H.* Paris 1898. (= **Bedjan**).

A. Mai, *Eccl. Antioch. Syrorum Nomocanon, a Gr. Abulpharagio B. H. syriace compositus et a J. A. Assemani in lat. linguam conversus.* Veterum Patrum nova collectio. Romae, t. X. Pars II. 1838. (= **Mai**).

Codificazione Canonica Orientale. Fonti. Fasc. III. *Disciplina Antiochena* (Siri). I. *Nomocanone di Bar-Hebreo.* Poliglotta Vaticana 1931. (= **Codific.**).

P. Bedjan, *Ethicon seu moralia Gregorii Barhebraei,* Paris 1898. (= **Ethik.**).

Wilmot Eardley W. Carr, *Gregory Abu'l Faraj, commonly called B. Hebr. Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum.* London. (= **Eardley, Comm. on the Gospels**).

Jakob von Edessa (633-708).

C. Kayser, *Die Canones Jacob's von Edessa.* Leipzig 1886. (= **Kayser**).

Jakob von Sarug (451-521).

J. Babakhan, *Vulgarisation des Homélies métriques de Jaques de Saroug,* évêque de Baṭnan en Mesopotamie. R. O. C. XVIII. (1913) S. 358 ff.

P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Iacobi Sarugensis.* Paris, t. I.-V. 1905-10. (= **Bedjan, Homiliae**).

A. L. Frothingham, *L'Omelia di Giacomo di Sarûg sul battesimo di Costantino Imperatore.* Roma 1882.

P. S. Landersdorfer, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Ausgewählte Gedichte des Bischofs Jacob von Batnä in Sarug.* Kempten-München 1913. (= **Landersdorfer, Ausgew. Schriften**).

Johannes von Beith Aphtonia (6. Jahrh.).

M. A. Kugener, *Vie de Sévère par Jean Supérieur du monastère de Beith - Aphtonia.* P. O. Paris, t. II. 1907. (= **Kugener, Vie de Sévère**).

Johannes von Ephesus (6. Jahrh.).

J. M. Schönfelder, *Die Kirchengeschichte des J. v. Eph.* München 1862. (= **Schönfelder, Kircheng.**).

Johannes X. (Patriarch 1064-73).

F. Nau, *Lettre du Patriarche Jacobite Jean X.* (1064-73) *au Catholique Arménien Grégoire II.* R. O. C. XVII. (1912) S. 145-198. (= **Nau, Lettre du P. Jean X.**).

Johannes Rufus, Bischof von Maiuma (6. Jahrh.).

F. Nau, *Jean Rufus, évêque de Maiouma, Plérophories, c'est-à-dire témoignages et révélations* (contre le Concile de Chalcéd.) P. O. VIII. 1912, S. 1 ff. (= **Plerophories**).

Johannes (Bar Kursos) von Tella (482-538).

C. Kuberczyk, *Canones Joannis Bar Cursus, Tellae Mauzlatae Episcopi,* Lipsiae 1901.

J. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica. (Joannis Telensis resolutiones canonicae.* S. 62-98) Lovanii 1859. (= **Lamy**).

F. Nau, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella etc.* Paris 1906. (= **Nau, Les canons**).

Michael I. (Patriarch 1166-99).

J. B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche.* Paris, 3 Bände, 1900-10.

Moses Bar Kepha (813-903).

O. Braun, *Mos. B. K. und sein Buch von der Seele.* Freiburg 1891.

R. H. Connolly, H. W. Codrington, *Two commentaries on the jacobite liturgie, by George Bishop of the arab tribes and Moses Bar K.* London 1913. (= **Connolly, Two commentaries**).

M. B. K. De paradiso commentarius. P. G. III. col. 481-608.

Philoxenus Mabbugensis († 523).

M. Brière, *Dissertationes decem de uno e SS. Trinitate incorporato et passo.* Diss. I. II. P. O. XV. 1927, S. 441-542.

E. A. Wallis Budge, *The discourses of Philoxenus bishop of Mabbogh.* London 1894. (= **Budge, Discourses**).

J. Lebon, *Textes inédits de Philoxène de Mabbough.* In « Le Muséon » XLIII. (1930) S. 152 ff. (= **Lebon, Textes inédits**).

J. Tixeront, *La lettre de Ph. de M. à Abou-Niphir.* R. O. C. VIII. (1903) S. 623 ff.

A. Vaschalde, *Ph. M. Tractatus de Trinitate et incarnatione.* C. Scr. Romae Ser. II. t. XXVII. 1907. (= **Vaschalde, De Trinitate**).

Severus von Antiochien (Patriarch 512-18).

M. Brière, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche.* P. O. IV. VIII. XII. XX. XXIII.

E. W. Brooks, *A collection of letters of Sev. of Ant.* P. O. XII. XIV. (= **Brooks, A collection**).

— *The sixth book of the select letters of Sev. Patriarch of An.* London 1903. (= **Brooks**).

M. Rajji, *Une anaphore syriaque de Sévère d'Ant.* pour la messe des présanctifiés. R. O. C. XXI. (1918/19) S. 25 ff.

Theodor Bar Wahbun († 1192).

J. Gerber, *Zwei Briefe Barwahbuns.* Halle 1911. (= **Gerber**).

Zacharias Scholasticus (6. Jahrh.).

M. A. Kugener, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique.* P. O. II. 1907, S. 1-115.

Anonyme Schriften und Sammelwerke.

J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis.* t. II. Romae 1721.

E. W. Brooks, *Vita Johannis Tellae.* C. Scr. Paris, Ser. III. t. XXV. 1907.

W. Codrington, *The syrian liturgies of the presanctified.* Journal of theological studies IV, 1. (1902/3) S. 69 ff. ; V, 1. (1904) S. 369 ff.

Fr. Cöln, *Die anonyme Schrift: « Abhandlung über den Glauben der Syrer ».* Oriens Chr. IV. (1904) S. 28-97.

H. Denzinger, *Ritus Orientalium.* Würzburg, Band I. II. 1863/64.

J. Dolbany, *Personal law of syrian orthodox church.* (arabisch) Jerusalem 1929.

F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum.* Paderborn 2 Bände 1905.

R. Graffin, *Ordination du prêtre dans le rite jacobite.* R. O. C. I. (1896) N° 2. S. 1-32.

S. Grébaut, *Vie de Barsoma le Syrien.* R. O. C. XIII. (1908) S. 337 ff. XIV. (1909) S. 135 ff.

G. Khouri-Sarkis, *Petit manuel de la messe Syrienne.* Paris 1935.

F. Nau, *Choix de canons ecclésiastiques syriaques.* Le Canoniste contemporain. XXX. (1906) S. 1-13.

— *Hagiographie Syriaque.* R. O. C. XV. (1910) S. 53 ff.

— *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, Jacques d'Edesse, Georges des Arabes, Cyriaque d'Antioche, Jean III., Théodose d'Ant. et les Perses.* Paris 1906.

— *Littérature canonique syriaque inédite.* R. O. C. XIV. (1909) S. 1-49 ; 113-130.

— *Résumé de Monographies Syriaques.* R. O. C. XVIII. (1913) S. 272 ff. XIX. (1914) S. 113 ff.

— *La version syriaque de l'Octateuque de Clément.* Paris 1913.

M. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae...opera selecta.* Oxinii 1865.

I. E. Rahmani, *Studia Syriaca.* Charfet 1904 ff.

E. Renaudot, *Liturgiarum Orientalium collectio.* Frankfurt 1847.

Buch der kirchlichen Riten, gedruckt in der Druckerei des hl. Thomas in der Schule von Kutim, Indien.

Liber Ritualis usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum. In Seminario Scharfensi de Monte Libano 1922.

Riten der Niederen Weihen. (I. Armalet). Als Manuskript gedruckt beim Syrisch-kath. Patriarchat in Beirut. Ohne Datum.

III. Literaturverzeichnis.

A. d'Alès, *De baptismo et confirmatione.* Paris 1927.

I. Armalet, *Catalogue des manuscrits de Charfet.* Jounieh 1937 (arabisch).

O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur.* Freiburg, IV. Band 1924.

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur.* Bonn 1922.

J. Brinktrine, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese.* Ztschr. f. kath. Theol. XLII. (1918). S. 301-326; 482-518.

J. B. Chabot, *Littérature syriaque.* Paris 1934.

C. de Clercq, *Ordre, mariage, extrême-onction.* Paris 1939.

Fr. Cöln, *Über Priesterehe und Degradation in der syrischen Kirche.* Oriens Chr. VIII. (1908) S. 458-465

J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau testament et dans l'église ancienne.* Paris 1925.

J. David, *Essai sur les contracts de fiançailles et de mariage suivant les canons des orientaux et de l'Eglise Romaine.* Mossul 1874 (arabisch).

J. Dauvillier, C. de Clercq: *Le mariage en droit canonique oriental.* Paris 1936.

Fr. X. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung, historisch-dogmatisch dargestellt.* Wien 1906.

H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom.* Paderborn 1938.

V. Fuchs, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III.* Bonn 1930.

Fr. Gillmann, *Das Institut der Chorbischöfe im Orient.* München 1903.

M. Gordillo, *Compendium Theologiae Orientalis.* Romae, ed. II. 1939.

G. Graf, *Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche im 12. Jahrhundert.* Paderborn 1923.

J. M. Hanssens, *Institutiones Liturgicae de ritibus orientalibus.* Romae, t. II. 1930; t. III. 1932.

E. Herman, *Baptême en Orient,* (in: Dict. de droit can. II. col. 174 ff.).

K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum.* Leipzig 1898.

M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum or. ab Eccl. Cath. dissidentium.* Paris, t. III.: Theol. dogm. Graec.-Russ., expositio de sacramentis. 1930; t. V.: De theol. dogm. Nestorianorum et Monophysitarum. 1935.

A. Kalsbach, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen.* Freiburg 1926.

H. Koffler, *Die Lehre des Barhebräus von der Auferstehung der Leiber.* Rom 1932 (O. C. N° XXVIII).

P. Krüger, *Das syrisch-monophysitische Mönchtum in Tur ᶜAb(h)dîn von seinen Anfängen bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts.* O. C. P. IV. (1938).

Th. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica.* Lovanii 1859.

B. Neunheuser, *De benedictione aquae baptismatis.* Ephemerides Liturg. XLIV. (Novae Seriei IV.) (1930) S. 194-207; 258-281; 369-412; 455-492.

J. Parisot, *La bibliothèque du Séminaire de Charfé.* R. O. C. IV. (1899) S. 150 ff.

— *Les chorévêques.* R. O. C. VI. (1901) S. 157 ff.

D. P. de Puniet, *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionelle.* Rev. d'histoire eccl. XIII. (1912) S. 34-72.

A. Raes, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux.* Ephemer. liturg. Nov. Ser. VII. VIII. (1933/34) VII. S. 34-47; 126-140; 249-259; 431-445. VIII. 80-94; 310-318.

— *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes.* O. C. P. III. (1937) S. 486 ff.

I. E. Rahmani, *Les liturgies Orientales et Occidentales étudiées séparément et comparées entre elles.* Beirut 1929.

E. Renaudot, *Perpétuité de la foi de l'église catholique sur l'eucharistie.* Paris, t. III. IV. 1841.

L. Saltet, *Les réordinations.* Paris 1907.

A. Schebler, *Die Reordinationen in der «altkatholischen» Kirche.* Bonn 1936.

H. Scheidt, *Die Taufwasser-Weihgebete.* (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen, Heft 2.) Münster 1935.

Th. Spáčil, *Doctrina Theologiae Orientis separati de baptismo.* Rom 1926 (O. C. N° XXV).

J. Stiglmayr, *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach Ps.-Dionysius.* Ztschr. für kath. Theol. XXII. (1898). S. 246-303.

EINLEITUNG

Die Sakramententheologie der syrischen Monophysiten ist deshalb von besonderem Interesse, weil diese sich bereits früh von der kath. Kirche trennten und dann ihre eigenen Wege gingen. Da die syrischen Theologen sehr konservativ sind und ihre Lehre sich verhältnismässig wenig entwickelt hat, so sind ihre Anschauungen für die Geschichte der Sakramententheologie von besonderer Bedeutung.

Man findet in theologischen Handbüchern beim Traditionsargument im Sakramententraktat nicht selten den Hinweis auch auf die monophysitische Sekte, die sich früh von der Kirche trennte und doch im wesentlichen die gleichen Anschauungen über die Sakramente habe wie die kath. Kirche.

Diese allgemeine Behauptung verdient es wohl, auf ihre Richtigkeit näher geprüft zu werden. Dem soll die vorliegende Arbeit dienen.

Für die Monophysiten Ägyptens liegt bereits die Arbeit von Cl. Kopp vor (1). Sie beschränkt sich auf den gegenwärtigen Stand der Sakramentenlehre bei den Kopten. Die gegenwärtigen Anschauungen der syrischen Monophysiten oder « Jakobiten », wie sie für gewöhnlich genannt werden (2), sollen in dieser Arbeit dargestellt werden. Eine moderne theologische Literatur gibt es freilich nicht. Es existiert nur ein kleiner Katechismus von Bischof Severius Barsaum, der jetzt « syrisch-orthodoxer » Patriarch ist, Ignatius Ephrem I.

(1) Cl. Kopp, *Glaube und Sakramente der Koptischen Kirche*. Rom 1932 (O. C. N° 75).

(2) Diesen Namen wollen sie nicht hören. Sie nennen sich selbst: « Orthodoxe Syrer » oder « Altsyrer ».

Ich fragte den Patriarchen selbst nach den jetzt in den syrischen Seminarien gebräuchlichen Handbüchern. Daraufhin verwies er mich auf die alten Autoren : Moses Bar Kepha, Dionysius Bar Salibi, Gregorius Bar Hebraeus usw.. Nach Bar Hebraeus, so erklärte er mir, sei kein irgendwie bedeutender Theologe mehr vorhanden, nur noch ein Kompilator und Abschreiber im 18. Jahrhundert namens Basilius Simeon. Ich habe, um die heute herrschenden Meinungen festzustellen, bei jakobitischen Geistlichen und Laien eingehende Rundfragen veranstaltet, hauptsächlich in Aleppo, Beirut, Damaskus, Bagdad, Mossul und Jerusalem. Die Gemeinden im Libanon und in Syrien bestehen vielfach aus Flüchtlingen, die aus der Türkei, meist aus Mardin oder Edessa stammen. Es ist immerhin von einigem Interesse, in dieser Weise den jetzt herrschenden Anschauungen nachzugehen, da die Tradition bei den Syrern sehr stark ist. Zwar sind auch die Priester ohne wissenschaftliche Bildung. Aber sie kennen doch mehr oder weniger gut die in ihrer Kirche traditionellen Lehren. Sie haben manchmal auch die alten Autoren tatsächlich gelesen. Bei einem Priester in Beirut z. B. fand ich eine alte Handschrift von Werken des Moses Bar Kepha, die er hoch in Ehren hält und eifrig studiert. « Wenn ein Brand kommt, so sagte er mir, dann ist das Erste, was gerettet werden muss, dieses Buch ». Auch findet man theologisch interessierte Laien, das heisst, meist sind es Diakone, die aber ganz wie Laien leben. Das Handwerk des Kopisten blüht noch, da die liturgischen Bücher nicht gedruckt sind. Auch die alten Autoren werden noch abgeschrieben. Bei einem Diakon in Mossul fand ich z. B. eine sehr interessante kleine Handschriftenbibliothek, meist moderne Abschriften alter Manuskripte von Mardin. So fand ich viel Interesse für religiöse Gespräche.

Allerdings herrscht sehr viel Unklarheit, man findet viele Widersprüche und Unsicherheit. Es ergab sich so die Notwendigkeit, auf die alten syrischen Autoren zurückzugreifen, um die jetzigen Anschauungen richtig zu verstehen und zu würdigen. So ist die vorliegende Arbeit in der Hauptsache eine dogmengeschichtliche Darstellung geworden.

Es sei im folgenden ein kurzer Überblick gegeben über die syrischen Theologen und ihre Schriften, die in dieser Arbeit besonders häufig zitiert werden. (Die näheren Angaben über die Herausgeber etc. siehe im Literaturverzeichnis!) Wir beschränken uns grundsätzlich auf die Monophysiten Syriens. Ob sie griechisch

oder syrisch schrieben, bleibt sich dabei gleich. (Wir folgen hier im wesentlichen Baumstark).

Die Frühzeit des Monophysitismus, vom Beginn bis zur Invasion der Araber, ist die Zeit der scharfen dogmatischen Kämpfe um das Dogma des Konzils von Chalcedon. Die Schriften dieser Periode, insbesondere die des Severus von Antiochien und des Philoxenus, sind voll von endlosen Auseinandersetzungen gegen die Entscheidung von Chalcedon, die in den Augen dieser Männer den Nestorianismus bestätigte.

Als erster in der Reihe der syrischen Autoren ist zu nennen: PSEUDO-DIONYSIUS. Ob er Monophysit war oder nicht, sei dahingestellt. Wahrscheinlich nahm er eine Mittelstellung ein zwischen den streitenden Parteien, im Sinne des Henoticons (3). Seine Schriften sind um die Wende des 5. und 6. Jahrhunderts in Syrien entstanden und haben auf die syrischen Theologen den tiefsten Einfluss ausgeübt. Für die Sakramentenlehre ist von Bedeutung: die *Ecclesiastica Hierarchia*. Ps.-Dionys wurde bereits von Severus v. A. als Autorität zitiert. In den Religionsgesprächen, welche Ende 532 oder Anfang 533 in Konstantinopel zwischen Orthodoxen und Monophysiten stattfanden, beriefen sich die letzteren auf den Ps.-Areopagiten (4).

SEVERUS, Patriarch von Antiochien 512-518, ist, man kann sagen, der Hauptkirchenvater der monophysitischen Kirche. Er war ein ausgezeichneter Prediger und äusserst fruchtbarer Schriftsteller. Seine dogmatischen Schriften sind ganz erfüllt mit den christologischen Streitigkeiten. Was die Sakramente angeht, sind vor allem aufschlussreich seine *Briefe*, besonders für die schwierige Frage der Sakramentenspendung durch Häretiker. Sehr wenig ist in den zahlreichen *Homilien* zu finden.

PHILOXENUS, Bischof VON MABBUG (Hierapolis) († 523), war einer der energischsten und streitbarsten Vorkämpfer des Monophysitismus. Er ist auf persischem Gebiet geboren, hat aber auch energisch in die Kämpfe in Antiochien eingegriffen. Im Jahre 512 präsidierte er der Synode, die Severus an die Spitze des antiochenischen Patriarchates stellte. Philoxenus hat syrisch geschrieben und gilt als Meister syrischer Prosa. In seinen dogmatischen Streit-

(3) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Freiburg i. B., B. IV. 1924, S. 294.

(4) a. a. O. S. 291.

schriften kommt er nur gelegentlich auf Sakramente zu sprechen, so bisweilen in seinem Traktat *über die Trinität und die Menschwerdung*. Doch finden wir hier wie in seinen *Predigten*, die sich nicht mit dogmatischem Streit, sondern mit der christlichen Vollkommenheit befassen, manches, was für die Auffassung der Syrer über die Geheimnisse der Kirche sehr charakteristisch ist. Lebon hat Texte von Philoxenus herausgegeben, die besonders für die Frage der Sakramentenspendung durch Häretiker bedeutsam sind.

JAKOB VON SARUG († 541) ist im Gegensatz zu Philoxenus, dessen Freund und Mitschüler er war, eine friedliebende Natur, ein Dichter. Er hat nie in die dogmatischen Kämpfe eingegriffen. Er wurde im nördlichen Mesopotamien, in Kurtam, geboren, wurde Chorbischof im Distrikt Sarug, später, 519, Bischof von Batnä im gleichen Distrikt, unweit Edessa. Die Syrer schätzen ihn als Dichter ausserordentlich hoch. « Die Flöte des Hl. Geistes » wird er genannt. Es steht aus seinen Briefen fest, dass er ein Gegner des Konzils von Chalcedon war. Jakob von Sarug hat zahlreiche metrische *Homilien* geschrieben, nach Bar Hebraeus wären es 760. Bedjan hat in 5 Bänden 295 von ihnen veröffentlicht. Der Stil ist ausserordentlich breit und weitschweifig, dazu dichterisch unbestimmt, sodass oft schwer zu fassen ist, was er eigentlich sagen will. Über Taufe, Eucharistie und Busse ist dort einiges zu finden.

JOHANNES BAR KURSOS, Bischof VON TELLA im nördlichen Mesopotamien (geweiht 519), trat aus dem Heeresdienst ins Kloster ein. Er war ein eifriger Verbreiter des Monophysitismus in Syrien. Seine *Canones* (48 als Antwort auf Anfragen des Priesters Sergius, 28 an Kleriker) sind für die Liturgiegeschichte und auch für die Sakramentenlehre von grossem Interesse.

Die zweite Periode des syrischen Schrifttums reicht von der Invasion der Araber bis zum Ausgang des ersten Jahrtausends. Die theologischen Kontroversen treten nun, da die Verbindung mit Byzanz gelöst ist, zurück. Der griechische Einfluss blieb aber doch bedeutend. Das Arabische dringt bald stark ein, sodass gegen Ende dieser Periode ein Verfall der syrischen Literatur eintritt.

JAKOB VON EDESSA (geb. um 640, † 708) ist, wie Baumstark sagt, der hervorragendste Vertreter des christlichen Hellenismus in aramäischem Sprachkleid (5). Seine Gelehrsamkeit ist beson-

(5) A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn 1922, S. 248.

ders philologisch gerichtet. Für unsere Sache bieten seine *Canones* vieles.

GEORG DER ARABERBISCHOF († 724) wurde im Jahre 686 zum Bischof der christlichen Araberstämme an der Grenze des syrisch-mesopotamischen Fruchtlandes geweiht. Er stand Jakob von Edessa persönlich nahe und war auch wissenschaftlich gleichgerichtet. Das « Hexaemeron » des Jakob von Edessa hat er zum Abschluss gebracht. Als erster unter den monophysitischen Schriftstellern hat er eine Abhandlung über Sakramente geschrieben, eine *Erläuterung der Geheimnisse der Kirche.* Hier handelt er über die Taufe (zusammen mit der Firmung), über die Eucharistie und die Myronweihe. Es ist dies im wesentlichen ein Liturgiekommentar. Georg hängt stark von Ps.-Dionysius ab, auf den er sich auch in der Einleitung beruft (6). Ausserdem haben wir von ihm zwei *Gedichte über das Salböl* (Myron) und einige Briefe. Auch hier finden wir manches zu unserer Sache.

MOSES BAR KEPHA (815-903) war einer der fruchtbarsten und vielseitigsten jakobitischen Schriftsteller. Baumstark sagt von ihm, dass seine ebenso umfangreiche als vielseitige schriftstellerische Tätigkeit am Ende des 9. Jahrhunderts den einer gewissen Grossartigkeit nicht entbehrenden Abschluss der gesamten bisherigen Entwickelung bedeute (7). Er hat sich betätigt auf dem Gebiete der Exegese, der spekulativen Theologie, der Philosophie. In seinen Liturgieerklärungen, die für unsere Sache in erster Linie wichtig sind, hängt er von Georg dem Araberbischof ab. Sein Kommentar der Liturgie der hl. Messe ist veröffentlicht. An unveröffentlichten Schriften von ihm wurden für die Arbeit benutzt: der *Traktat über das hl. Myron, die Erklärung der Mysterien der Weihe, der Taufe,* ferner ein *Traktat über die Frage, warum uns Gott die Geburt aus der Taufe gegeben hat,* und eine ganz kleine *Abhandlung über die ungeschriebenen Mysterien der Kirche.*

Im zweiten Jahrtausend hat die syrische Literatur eine *neue Blüteperiode* erlebt. Baumstark schreibt zur Sache: « Auf der ganzen Linie scheint der christliche Orient noch einmal seine Kräfte zusammenzufassen, bevor er unter der Henkerarbeit der Türken sein qualvolles Schicksal erfüllt » (8). Durch die Siege der byzan-

(6) V. RYSSEL, *Georgs des Araberbischofs Gedichte und Briefe.* Leipzig 1891, S. 36.

(7) BAUMSTARK S. 279.

(8) a. a. O. S. 285.

tinischen Waffen kamen die Syrer aufs neue in enge Fühlung mit der Kulturwelt von Byzanz. Das gab den Anstoss zu einer neuen Blüte auch der syrischen Literatur.

Der erste Vertreter dieser Zeit ist der Patriarch JOHANNES X. BAR SHUSHAN († 1072). Er beschäftige sich philologisch mit den klassischen syrischen Dichtern des 4. und 5. Jahrhunderts. Sein polemisches *Sendschreiben an den armenischen Katholikos Gregor II.* bietet einiges für unsere Frage Interessante.

JOHANNES VON MARDIN († 1165) scheint ein vor allem praktisch gerichteter Mensch und ein kritischer, nachdenklicher Kopf gewesen zu sein. Er hat sich durch die Erneuerung verfallener Klöster, den Bau einer Wasserleitung, die Versorgung von Kirchen mit den nötigen Geräten verdient gemacht. Aufsehen erregte seine Schrift über die Vorsehung, in der er unter dem Eindruck der Einnahme von Edessa die Vorsehung einfach leugnet. In der Bibliothek von Charfet finden sich Schriften unter seinem Namen, die Baumstark in seiner Literaturgeschichte nicht erwähnt, da ihm noch kein Katalog der Handschriften von Charfet vorlag. Es sind: *Canones über die Riten der hl. Messe*, ein *Brief an* einen *Jesu*ᶜ, eine kleine *Abhandlung über die Zubereitung des Olivenöls zum Myron* und eine solche *über das Öl der Salbung*. Besonders der Brief an Jesu', der Antworten auf dessen Einwände und Anfragen enthält, ist für unsere Sache von grossem Interesse.

DIONYSIUS BAR SALIBI († 1171) war Bischof von Amida (Diarbekir). Sein Schaffen stellt nach Baumstark einen Höhepunkt der jakobitischen Rennaissanceliteratur dar (⁹). Er ist von einer Vielseitigkeit, wie sie seit Jakob von Edessa nicht mehr dagewesen war. Als Erklärer der Hl. Schrift hat er sich mit der ganzen Bibel beschäftigt. In seinen *Kommentaren zu den Büchern des Neuen Testamentes* finden wir manches zur Sakramentenlehre, ebenso in seinen *Streitschriften gegen die Armenier*, die *Melkiten* und die *Nestorianer*. Vor allem ist sein *Liturgiekommentar* für die Eucharistie-Lehre aufschlussreich. Dieser ist freilich zum guten Teil eine Wiedergabe der entsprechenden Schrift des Moses Bar Kepha. Seine *Kommentare über die Myronweihe* und *über das Ordinationsrituale* sind nicht veröffentlicht. Da sie sehr wahrscheinlich auch in weitem Umfang von den entsprechenden Kommentaren des Moses

(⁹) a. a. O. S. 295.

B. K. abhängig sind, wurden sie ausser acht gelassen. Der *Taufkommentar* des Dionysius ist nicht erhalten.

THEODOR BAR WAHBUN († 1192) war ein Schüler des grossen Patriarchen Michael und diente ihm als Sekretär, bis er sich mit ihm entzweite und als Gegenpatriarch gegen ihn auftrat. Zum lateinischen Patriarchen von Jerusalem stand er in Beziehung. In seinen *Briefen* findet sich manches über die Sakramente, insbesondere die Weihen. Eine *Erklärung der Geheimnisse der Kirche* von ihm benutzen wir nach einer Handschrift von Charfet. Assemani erwähnt einen *Kommentar der Messliturgie* von ihm ([10]), der möglicherweise mit der *Erklärung der Geheimnisse* zusammenhängt.

JAKOB BAR SHAKKO († 1241) war Mönch und später Bischof im Kloster Mar Mattai bei Mossul. Er ist eine bedeutende wissenschaftliche Erscheinung, stark von der mohammedanischen Wissenschaft beeinflusst. Er hat eine philosophische und eine theologische Summe geschaffen, nach Art der abendländischen Scholastik. Die theologische ist betitelt: *Buch der Schätze*. Sie enthält auch eine Abhandlung über die Geheimnisse der Kirche. Diese noch unveröffentlichte Abhandlung wurde für unsere Arbeit herangezogen. Bar Shakko zeigt sich hier weitgehend abhängig von Moses Bar Kepha.

Der letzte und wohl bedeutendste syrische Theologe ist GREGORIUS BAR HEBRAEUS (1226-86). Baumstark urteilt über ihn, dass er an Vielseitigkeit seines Schaffens nur mit seinem abendländischen Zeitgenossen Albert dem Grossen zu vergleichen sei ([11]). Auch B. Hebraeus ist wie B. Shakko stark von der islamischen Kultur beeinflusst.

Sein theologisches Hauptwerk ist das *Buch der Leuchte des Heiligtums*. Das *Buch der Blitze* gibt eine kürzere Darstellung der monophysitischen Dogmatik. In beiden Büchern bietet er eine Abhandlung über die Geheimnisse der Kirche. Beide — noch unveröffentlicht — wurden für unsere Arbeit benutzt. Der *Nomocanon* bietet auch vieles zur Sakramentenlehre. Einiges finden wir auch im *Evangelienkommentar*. Sehr wenig ist zu finden im *Buch der Ethik*, gar nichts im *Buch der Taube*, das eine kürzere Fassung der Ethik unter der Rücksicht besonders der klösterlichen Aszese darstellt. Es ist überhaupt bemerkenswert, wie wenig über die Sakramente in aszetischen Abhandlungen der Syrer zu holen ist.

([10]) J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*. Rom, t. II. 1721, S. 216.
([11]) BAUMSTARK S. 312.

Es wurde für diese Arbeit wohl das gesamte *veröffentlichte* Quellenmaterial von theologischen Schriften monophysitischer Autoren durchgesehen. In vielen Schriften findet sich nichts oder fast nichts zu unserer Sache. Das Buch des JOHANNES VON DARA (8/9 Jahrh.) *über das Priestertum*, veröffentlicht unter dem Namen des JOHANNES MARON von HOBEIKA, Beirut 1911, wurde nicht berücksichtigt, da diese Veröffentlichung kaum den authentischen Text des Johannes von Dara bieten dürfte. Die Maroniten haben nicht selten jakobitische Traktate übernommen, sie von allem Häretischen gereinigt und so als Erbauungsschriften benutzt. Sie werden dann gewöhnlich dem hl. Johannes Maron zugeschrieben ([12]). Es ist klar, dass solche Ausgaben für unseren Zweck nicht zu gebrauchen sind.

Es war natürlich nicht möglich, das ganze *unveröffentlichte* Quellenmaterial zu verwerten. Aber die wichtigsten Schriften der bedeutendsten Autoren, die sich ex professo mit den Sakramenten befassen, wurden benutzt, so, wie schon gesagt, die verschiedenen Kommentare des Moses Bar Kepha zur Liturgie der Geheimnisse der Kirche, die Abhandlung über die Geheimnisse im Buch der Schätze des Bar Shakko und die des Bar Hebraeus im Buch des Candelaber und im Buch der Blitze.

Es seien im folgenden die uns (nach Baumstark) bekannten unveröffentlichten Schriften syrischer Monophysiten, die sich direkt mit den Sakramenten befassen und für die Arbeit nicht benutzt werden konnten, aufgeführt:

Abhandlungen über die Myronweihe: JAKOB VON EDESSA (Echtheit unsicher) ([13]); PATRIARCH JOHANNES I. († 648) ([14]); ANTONIUS

([12]) Ein gutes Beispiel für das Gesagte findet sich in der von J. HOBEIKA unter dem Namen des JOHANNES MARON herausgegebenen Liturgieerklärung des DIONYSIUS BAR ṢALIBI. Bei der Erklärung der Epiklese wird hier die Frage aufgeworfen, warum denn der Hl. Geist angerufen werde, damit er auf die Gaben herabsteige, wo doch der Sohn schon herabgestiegen ist und die Wandlung bereits bewirkt hat. Auf diese Frage wird eine schöne katholische Erklärung gegeben: der Hl. Geist werde nicht angerufen, damit er die Wandlung *bewirke*, sondern nur, damit er die Gaben als den Leib und das Blut des Herrn *erweise*. (J. HOBEIKA, *Explication de la Liturgie Syriaque par Saint Jean Maron, traduite du Syriaque en Arabe*. Beirut 1922. S. 170). An der Parallelstelle bei BAR ṢALIBI (LABOURT S. 80) ist nichts von dieser schönen Erklärung zu finden.

([13]) BAUMSTARK S. 255 Anm. 3.

([14]) a. a. O. S. 244.

von Tagrit (9. Jahrh.) ([15]); Dionysius Bar Salibi ([16]); Rabban Daniel, (*über den Unterschied zwischen Myron und Eucharistie*) ([17]); N. N. ([18]).

Über die Taufe: Lazarus Bar Sabta (9. Jahrh.) ([19]).

Über die Eucharistie: Elias von Salamya (9. Jahrh.) ([20]); Rabban Daniel ([21]); Gegenpatriarch Abu-l-Ma'ani ([22]).

Über die Busse: Mar Daniel, *Briefe über die Fragen des Busswesens* ([23]).

Über die Weihen: Dionysius Bar Salibi ([24]).

Allgemein: Johannes von Dara, *Kommentar zu Ps.-Dionysius' Ecclesiastica Hierarchia* ([25]).

Über die Sakramententheologie der Syrer haben bereits Renaudot, Assemani, Denzinger und neuestens Jugie in ihren bekannten grossen Sammelwerken geschrieben. J. Lamy handelt insbesondere *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*. Jugie kann natürlich in seiner Zusammenschau der Theologie der Monophysiten nicht jeder Einzelfrage selbständig nachgehen. Die alten Sammelwerke, in denen ungeheuer viel wertvolles Material zusammengetragen ist, konnten sich auch nicht so eingehend mit unserer Frage beschäftigen. Auch ist seitdem vieles von syrischen Autoren veröffentlicht, sodass wir heute ein genaueres Bild ihrer Anschauungen über die Sakramente zeichnen können.

Man findet bei den syrischen Autoren kaum systematische Abhandlungen über die Sakramententheologie. Ihre Anschauungen über diesen Gegenstand sind zu finden vor allem in Liturgiekommentaren, den Erklärungen der Riten der hl. Messe und der Sakramente. Der grösste Teil dieser Schriften ist ausgefüllt mit weitschweifigen, oft sehr gekünstelten Erklärungen der symboli-

([15]) a. a. O. S. 278.
([16]) a. a. O. S. 297 Anm. 16.
([17]) a. a. O. S. 283.
([18]) a. a. O. S. 283 Anm. 6.
([19]) a. a. O. S. 278.
([20]) a. a. O. S. 277.
([21]) a. a. O. S. 283.
([22]) a. a. O. S. 327.
([23]) a. a. O. S. 283 Anm. 4.
([24]) a. a. O. S. 297 Anm. 16.
([25]) a. a. O. S. 277 Anm. 8.

schen Bedeutung der einzelnen Gebräuche. Dazwischen verstreut wird dann gelegentlich auch etwas gesagt, was von theologischem Interesse ist. Die gegenseitige Abhängigkeit der Autoren ist sehr stark, geht oft bis zur wörtlichen Übernahme ganzer Partien ohne Quellenangabe. Vieles findet sich verstreut in Schriften, die nicht unmittelbar dogmatischen Inhaltes sind, so, wie schon erwähnt, in den Briefen des Severus, ferner auch in den Chroniken, in den Kommentaren der Hl. Schrift, in den Predigtsammlungen usw.. Alles das muss zusammengetragen werden zu einer Gesamtschau. Dies ist in der vorliegenden Arbeit versucht.

Das Ergebnis wird sein, dass trotz mancher Abweichungen die Theologie der syrischen Monophysiten im grossen und ganzen mit der Tradition der kath. Kirche übereinstimmt.

I. TEIL

DIE GEHEIMNISSE DER KIRCHE IM ALLGEMEINEN

A. - Die Grundauffassung.

I. - Die Riten der Kirche als « Mysterien ».

Es ist nicht zu erwarten, dass wir im Frühstadium der Theologie, in dem die syrischen Theologen, die älteren besonders, aber auch noch die jüngeren stehen, einen ausgebauten Traktat « de sacramentis in genere » nach Art der Scholastik finden. Allein schon die Unterscheidung der sieben Sakramente von den andern Riten der Kirche und ihre Aufzählung setzt eine fortgeschrittene theologische Reflexion voraus. Die syrischen Theologen stehen zunächst einmal der Fülle der heiligen Riten der Kirche, man möchte sagen, naiv gegenüber. Sie haben keine allgemeine Theorie über die « Sakramente » ausgebaut. Sie haben keinen fertigen, reflexen Sakramentenbegriff, der auf alle 7 Sakramente und auf diese allein passt. Aber sie machen sich doch, wenn auch nicht systematisch, ihre Gedanken über die « Geheimnisse der Kirche », wie sie die Riten zu nennen pflegen. So tauchen ihnen auch Fragen und Probleme auf, wie sie ganz ähnlich in den scholastischen Traktaten « de sacramentis in genere » gestellt zu werden pflegen, wie z. B. die Frage nach der Art der Wirksamkeit der materiellen Zeichen, das Problem des Wertes des Vollzuges der heiligen Zeichen durch häretische Priester, ja auch die Frage, wie das Zeichen, wie die Materie beschaffen sein muss, damit die Gnade gespendet wird. All diese Dinge behandeln sie freilich nur gelegentlich. Oft ist ihre Auffassung zu den Fragen auch nur als geheime, nicht reflex bewusste Voraussetzung zu erkennen. Zu einem systematischen Aufbau sind sie nicht gekommen. Wir können deshalb auch keinen systematischen Aufbau der Lehre von den Sakramenten im allgemeinen bei den syrischen Theologen geben. Ein solcher wäre Konstruktion, würde nicht dem wahren Stand der Sakramententheologie bei ihnen entsprechen. Wir können nur versuchen, darzu-

stellen, wie die syrischen Theologen zu den einzelnen Fragen kommen aus ihrer Einstellung zu den Dingen heraus und welche Antworten sie geben. Sie stehen, wie gesagt, zunächst einmal der überreichen Fülle von kirchlichen Gebräuchen und von zu heiligen Zwecken dienenden Gegenständen naiv gegenüber, ohne da viel zu unterscheiden. Ihre Schriften, die man am ehesten als « Traktate über die Sakramente » bezeichnen könnte, obwohl diese Bezeichnung wenig zutrifft, sind regelmässig Liturgiekommentare. Die kirchlichen Zeremonien und Gebrauchsgegenstände sind ihnen zunächst einmal der Gottesdienst der Kirche und zu diesem Gottesdienst gehörige Einrichtungen. Das, was sich tagtäglich in der Kirche vor ihren Augen abspielt, bedarf der Erklärung für die Gläubigen. So schreiben sie ihre Kommentare zu den Geheimnissen der Kirche. Einige der hauptsächlichsten Riten kehren da immer wieder. Daneben wird ziemlich wahllos von diesen oder jenen anderen Riten oder Gegenständen gehandelt. PSEUDO-DIONYSIUS handelt in seiner *Ecclesiastica Hierarchia* der Reihe nach über folgende Riten, die er alle « μυστήριον » nennt: « ἱερὰ θεογονησία » (= Taufe + Firmung), die Eucharistie, die Myronweihe, die heiligen Weihen, die Mönchsweihe, den Begräbnisritus. Über die Frage, ob hier, wie Holl behauptet, eine Sechszahl von Sakramenten gelehrt werden soll, später.

GEORG DER ARABERBISCHOF († 724) behandelt nur die 3 Hauptgeheimnisse: Taufe, Eucharistie und Myronweihe (1). MOSES BAR KEPHA (815-903) hat Kommentare geschrieben zur Taufe, Myronweihe, Handauflegung, Mönchseinkleidung, Kirchweihe und zur eucharistischen Feier (2). In einem kleinen *Traktat über die ungeschriebenen Mysterien, die in der heiligen Kirche nach der Tradition der heiligen Väter angenommen sind und ausgeübt werden*, zählt er auf: die Absage an den Teufel, das Bekenntnis zu Christus, die Salbung mit dem Zeichen des Kreuzes, das Eintauchen nach den Anrufungen, die Besiegelung mit dem heiligen Myron, die Gebete, die in den priesterlichen Funktionen geschehen; dass wir am Sonntag und an den Tagen vor Pfingsten nicht knien, dass wir gegen Osten schauen beim Gebet, dass wir das erlösende Kreuz verehren usw. (3). Das alles sind « Mysterien der

(1) RYSSEL S. 36-43.
(2) BAUMSTARK S. 282.
(3) Hdschr. C. f. 265 v.

Kirche ». JOHANNES VON DARA (8/9. Jahrhundert) behandelt in seinem *Kommentar zur Ecclesiastica Hier. des Pseudo-Dionys.* in 5 Kapiteln: Taufe, Eucharistie, Myron, Priestertum, Mönche (4). DION. BAR SALIBI († 1171) handelt über Eucharistie, Myronweihe, Handauflegung, Taufe, priesterliche Kleidung, Prozession an bestimmten Tagen (5). JAKOB B. SHAKKO († 1241) spricht über die Geheimnisse der Kirche im 2. Teil seines Werkes: *Buch der Schätze*, der über die Menschwerdung handelt: Kap. 34: über das heilige Myron; 35: über das Priestertum; 36: über die Taufe; 37: über die Eucharistie; 38: über das Mönchswesen; 39: über die Kirche und ihre Einrichtungen. Für dieses Kapitel gibt Assemani (6) die Überschrift: « Expositio sacramentorum omnium ». Es handelt sich nicht etwa um einen Traktat « de sacramentis in genere », wie man hoffen könnte nach dieser vielversprechenden Überschrift, sondern einfach um die Erklärung, was die einzelnen Gegenstände in der Kirche bedeuten. So spricht er über den Altar, die Leuchter, den Kelch, die Patene, die Altartücher, die Kleidung des Priesters. Das alles sind « Mysterien ». In Kapitel 40 handelt B. Shakko dann schliesslich noch über das Gebet für die Toten (7). Erst bei B. HEBRAEUS (1226-86) haben wir die ersten Ansätze zu einem mehr systematischen Aufbau. Im *Buch des Candelaber* spricht er über die Geheimnisse der Kirche im 6. Fundament, das über das Priestertum handelt. Im 1. Kapitel ist die Rede von den Rangstufen des Priestertums; das 2. Kapitel ist überschrieben: « Über die "Vervollkommnungen" (ܫܠܡܘܬܐ = τελετή bei Dionysius) der Hierarchie ». In 5 Abteilungen wird der Reihe nach gehandelt über: Handauflegung, Myronweihe, Taufe, Eucharistie und Begräbnisritus (8).

Im *Buch der Blitze* hat B. H. im 7. Teile (über das Priestertum) folgenden Aufbau: Kapitel 1: über die Grade des Priestertums; 2: über die bischöflichen « Vervollkommnungen », d. h. die dem Bischof vorbehaltenen Weihehandlungen. Diese Vervollkommnungen sind: die Handauflegung, die Myronweihe und die Kirch-

(4) B. O. II. S. 121.
(5) BAUMSTARK S. 297.
(6) B. O. II. S. 239.
(7) ebenda.
(8) Vat. Sir. 168. BAR HEBRAEUS, *Buch des Candelaber*. 6. Fund. 2. Kap. fol. 192 r.-202 r.

weihe. Das 3. Kapitel handelt über die priesterlichen Vervollkommnungen: die Taufe, die Eucharistie, den Begräbnisritus (9).

Im *Nomocanon* handelt B. H. im 2. Kapitel über die Taufe, im 3. über das Myron, im 4. über die Eucharistie, im 5. über Fasten und Almosen, im 6. über den Begräbnisritus, im 7. über die priesterlichen Rangstufen.

Was bei all diesen Abhandlungen charakteristisch ist und die Grundauffassung der Syrer über die Riten der Kirche darstellt, ist, dass sie bei allen Riten und Gebrauchsgegenständen der Kirche immer zunächst fragen: Was bedeuten sie? Wofür sind sie ein « Geheimnis »? All diese Abhandlungen sind Liturgiekommentare, sind voll von oft langatmigen und weit hergeholten Erklärungen, was die einzelnen Zeremonien, die einzelnen gottesdienstlichen Gegenstände bedeuten. Diese geheimnisvolle Bedeutung zu erklären, ist der Hauptzweck dieser Schriften; das ist es, was den Schreibern am meisten am Herzen liegt. Die materiellen Zeremonien und Gegenstände, die wir in der Kirche finden, müssen einen Sinn haben. Sie müssen Geheimnis eines Höheren, Übersinnlichen, Übernatürlichen sein. Das ist das ihnen allen Gemeinsame, dass sie ein « Mysterium » sind. « Mysterium » ist den syrischen Theologen jede materielle Sache oder materielle Handlung, die in geheimnisvoller Weise auf übersinnliche Dinge hindeutet. Das ist die Bedeutung des syrischen Wortes ܪܙܐ.

Die syrischen Theologen sind als Monophysiten stark beeinflusst von der alexandrinischen Schule her. So bedeutet ihnen die Materie in sich nichts. Sie hat nur einen Sinn als Gleichnis eines Höheren. Darum ihr Streben, in allem und jedem, was sie in der Kirche sehen und hören, den eigentlichen Sinn zu ermitteln. Alles ist Geheimnis der Welt des Glaubens. Diese tief verwurzelte Überzeugung bestimmt ihre Grundhaltung gegenüber den Riten der Kirche.

Auch bei den heutigen Jakobiten finden wir noch diese Vorliebe, die geheimnisvolle Bedeutung der Riten und Gegenstände in der Kirche zu erklären. In Aleppo z. B. erklärte man mir mit vieler Freude und Stolz im einzelnen die Kirche und alle ihre Gegenstände. Bei allem wurde gesagt, was das bedeute. Man war sichtlich stolz darauf, dass in der Kirche nichts ohne tieferen Sinn und geheimnisvolle Bedeutung ist.

(9) Vat. Sir. 169. Bar Hebr., *Buch der Blitze*. fol. 128 r.-148 v.

II. Die Wirksamkeit der Mysterien.

Der erste Sinn der materiellen Dinge und Handlungen in der Kirche ist es, uns durch ihre geheimnisvolle Bedeutung hinzuweisen auf die übersinnliche Welt des Glaubens. Dieses Hinweisen ist nach der Auffassung der syrischen Theologen nicht ein blosses Erinnern, sondern ein wirksames Einführen in die Welt des Göttlichen. Dass dem so ist, ist bei den Syrern eine ganz selbstverständliche Voraussetzung. Von den einzelnen Riten sagen sie uns, welche Wirkung sie in den Seelen der Menschen hervorrufen. Wir werden darüber bei Behandlung eines jeden Sakramentes sprechen. Ganz allgemein finden wir den Gedanken ausdrücklich ausgesprochen im *Candelaber* des B. H.: « Wir sagen, dass das Priestertum der Weg ist, der die Menschen von tierischen Sitten zu engelhaften Sitten führt, soweit das möglich ist, durch das Mittel (حصرحـــهلا) von körperlichen Dingen, in denen der Typus des Unkörperlichen dargestellt ist, z. B. das wohlriechende Öl, das himmlische Brot und der lebenspendende Wein » ([10]).

THEODOR B. WAHBUN sagt ähnlich vom Priestertum der Kirche ganz allgemein, « dass es durch Vermittelung (حب مرحـــهلا) sinnlich wahrnehmbarer Handlungen mit göttlichen Geschenken verbunden ist, wie Feuer mit Eisen » ([11]). Wie diese Wirksamkeit der materiellen Zeichen zu denken ist, darüber wird weiter unten gehandelt. Hier sei zunächst einmal nur im allgemeinen festgestellt, dass die Geheimnisse der Kirche nach der Auffassung der Syrer uns wirksam in die Welt des Göttlichen einführen sollen.

([10]) Vat. Sir 168. *Candelaber* 6. Fund. Kap. 1. fol. 189 v.
([11]) J. GERBER, *Zwei Briefe Barwahbuns*. Halle 1911, S. 20/21.

B. - Der apostolische Ursprung der Geheimnisse der Kirche.

Die Zeremonien, Gebräuche und Einrichtungen der Kirche sind den syrischen Theologen heilige, geheimnisvolle, ins Göttliche erhebende Dinge. Ihre geheimnisvolle Bedeutung und Wirkkraft können nicht willkürlich von Menschen festgelegt werden, sie beruhen auf der heiligen Überlieferung der Kirche, die bis auf die Apostel zurückgeht. Die Apostel haben es von Christus gelernt, wie sie die heiligen Geheimnisse vollziehen sollen, oder der Heilige Geist hat sie es gelehrt. Es ist diese Auffassung eine für gewöhnlich unausgesprochene, selbstverständliche Voraussetzung der syrischen Theologen. Materielle Dinge zu Geheimnissen des Übernatürlichen machen, das kann nicht Menschenwerk sein. Die Fragen der Riten, die Unterschiede, die sich, was das angeht, in den einzelnen christlichen Gemeinschaften finden, sind nicht belanglos. Sie werden im allgemeinen — nicht ausnahmslos — von den Syrern — wie ja überhaupt von den Orientalen und nicht bloss von diesen — als mit dem Glauben wesentlich zusammenhängend betrachtet. Die Kontroverse mit den Armeniern über die Frage des ungesäuerten Brotes und des ungemischten Weines zeigt dies z. B. Vergleiche unten S. 157 ff.! Die Sache wird zurückgeführt auf die Frage: Wie hat Christus gehandelt? Dass diese Gebräuche der Kirche auf Christus zurückgeführt werden müssen, erscheint dabei selbstverständlich. Dass es in den Verschiedenheiten der Riten Belanglosigkeiten geben kann, das zuzugeben, ist der Auffassungsart der syrischen Theologen zuwider. Die Riten der Kirche müssen in der rechten, auf apostolische Tradition und göttliche Anordnung zurückgehenden Weise die übernatürliche Welt des Glaubens geheimnisvoll darstellen und uns in sie einführen. Da kann es nichts geben, was bedeutungslos wäre.

Sehr bezeichnend ist ein Text, der sich bei JOHANNES VON MARDIN (12. Jahrhundert) findet. Als kritischer Kopf, der er ist, sieht er die Schwierigkeit, die sich für die Annahme des apostolischen Ursprungs aller kirchlichen Riten aus der Tatsache der Verschiedenheit der Gewohnheiten in den einzelnen Kirchen ergibt. Woher dann diese Verschiedenheit? fragt er. Seine Lösung: « Wie ich meine, ist der Grund all dieser Verschiedenheit dieser: Schuld daran sind diejenigen, die zu einer Zeit oder zu einer anderen mit der Leitung der Kirche betraut waren ». — Diese haben neue Gewohnheiten eingeführt; « und die, welche nach ihnen kamen, haben die Gewohnheiten als Gesetz aufgenommen; und es hätte doch sein sollen, dass alle einen Ritus und ein Gesetz haben, wie ein Herr ist und eine Taufe und ein Evangelium und eine Hoffnung und ein Glaube » (1). Also ist es unbedingt verwerflich, etwas an den ursprünglichen Gebräuchen zu ändern. Sie alle sind ja Geheimnisse des Höheren. Es müssten überall dieselben Riten bestehen. Das ist ebenso notwendig wie die Einheit des Glaubens. Freilich gibt Johannes v. M. zu, dass tatsächlich nicht alle Gewohnheiten apostolischen Ursprungs sind, sondern dass Neuerungen eingeführt wurden. Die anderen Autoren sind zumeist nicht so kritisch, sondern nehmen mehr naiv an, dass alle Gebräuche der eigenen Kirche die einzig richtigen sind, von Christus angeordnet. Man neigt dann dazu, etwaige andere Gebräuche bei andern Christen zu verketzern.

Schon im *Testamentum Domini*, das Ende des 5. Jahrhunderts entstand, und später in den syrischen *Octateuch des Clemens* aufgenommen wurde, wird ausdrücklich erzählt, wie die Jünger des Herrn nach der Auferstehung um Belehrung bitten, wie sie die Geheimnisse der Kirche behandeln sollen (2).

BAR KEPHA wirft in dem oben erwähnten kleinen *Traktat über die ungeschriebenen Mysterien der Kirche* die Frage auf, woher denn die Gebräuche der Kirche, von denen nichts in der Hl. Schrift zu finden ist, stammen. Es ist ihm selbstverständlich, dass alle diese Gebräuche auf die Apostel und damit auf Christus oder auf Offenbarung durch den Hl. Geist zurückgehen müssen. « Alle Mysterien der Kirche waren auf dem Pergament und in den Schrif-

(1) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 41.

(2) F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*. Paris 1913, S. 25 N° XV, 2.

ten des Apostels Paulus geschrieben, die er in Troas gelassen hat ». Die Verehrung des Kreuzes führt Bar Kepha zurück auf eine Offenbarung durch die Propheten, die zwischen Karfreitag und Ostern an den Evangelisten Johannes ergangen sei ([3]).

BAR SALIBI erzählt im Kommentar zur Apostelgeschichte (15, 13), wie der Apostel Jacobus am vierten Tage nach Pfingsten die Eucharistie gefeiert und durch einen Schwur bekräftigt habe, dass alle Einzelheiten der Liturgie ihm von Christus im geheimen mitgeteilt worden seien ([4]).

Eine Gelegenheit, über die Frage der Einsetzung der Sakramente zu sprechen, bietet sich bei Behandlung der Frage, woher die Myronweihe, der so grosse Bedeutung beigemessen wird, stamme. In der Hl. Schrift ist ja nichts darüber zu finden.

BAR KEPHA handelt ausführlich darüber in seinem *Traktat über das Myron*. Er fragt, wann Christus die Apostel gelehrt habe, das Myron zu weihen. Dass Christus persönlich oder durch den Geist die Myronweihe eingesetzt hat, wird als ganz selbstverständlich vorausgesetzt. Es werden nach Bar Kepha verschiedene Antworten auf diese Frage gegeben. Einige sagen, Christus habe im Abendmahlssaal die Apostel gelehrt, das Myron zu weihen; andere sagen, es sei dies bei der Himmelfahrt geschehen. Wieder andere meinen, der Hl. Geist habe am Pfingsttage den Aposteln Weisung darüber gegeben. Hierzu bemerkt Bar Kepha: « Und auch andere Dinge lehrte er (der Hl. Geist) die Apostel. Dass dies so ist, geht daraus hervor, dass der Herr zu den Aposteln über den Hl. Geist gesagt hat: « Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkündigen, und er wird euch alle Dinge lehren ». Also ist es klar, dass der Hl. Geist sie im Abendmahlssaale gelehrt hat » ([5]). Bar Kepha nimmt also selbst an, dass der Hl. Geist am Pfingstfeste die Apostel über die Weihe des Myron unterrichtet habe. Da der Hl. Geist im Namen Christi spricht und « von dem Seinigen mitteilt », ist dies einer Einsetzung durch Christus gleichbedeutend. An einer anderen Stelle antwortet Bar Kepha auf einen Einwand der Häretiker, die fragen, wo denn geschrieben stehe, dass die Apostel das Myron geweiht haben. Er antwortet ihnen mit einem

([3]) Hdschr. C. fol. 265 v.

([4]) I. SEDLACEK, *Dionysius Bar Ṣalibi, In Apocalypsim, Actus et Epistolas Catholicas*. Lipsiae 1910, S. 70. C. Scr. Ser. II. t. 101.

([5]) Hdschr. C. fol. 118 r.

argumentum ad hominem. Der Sache nach: Ihr salbt auch mit mit Öl den Täufling. Das steht auch nicht in der Schrift. Ihr tut überhaupt vieles, was nicht geschrieben steht, z. B. das Gebet nach Osten hin, die Verehrung des Kreuzes, das Bauen der Kirche nach Osten hin, die Taufe *in* der Kirche usw.. Es wird in dieser Argumentation stillschweigend vorausgesetzt, dass, wenn die Apostel diese Riten nicht schon beobachtet haben, die Gegner (Nestorianer) zu Unrecht diese Gebräuche ausübten (6). Es wird also als selbstverständlich angenommen, dass die kirchlichen Gebräuche auf die Apostel zurückgehen müssen.

JOHANNES VON MARDIN († 1165) antwortet gleichfalls auf die Frage: woher das Myron? Seine Lösung ist: Die Apostel haben der Heiden wegen nichts darüber aufgezeichnet, damit diese sich nicht darüber lustig machen oder die Christen nachäffen. Aber die Apostel haben die Sache mündlich gelehrt. Als Beweis dafür bringt er, dass Dionysius Areopagita über das Myron, seine Weihe und Zusammensetzung schreibt (7).

(6) a. a. O. fol. 118 v.

(7) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 46/47.

C. - Besondere Gruppen von Geheimnissen.

I. - Solche, die den Geist spenden.

Die bisherigen Ausführungen könnten den Anschein erwecken, dass bei den Syrern die Riten der Kirche ganz unterschiedslos betrachtet werden. Wir fragen, ob nicht doch einigen von diesen Riten eine besonders hervorragende Stelle zukommt, ob sich nicht Gruppen unterscheiden lassen, die irgendwie zusammengehören, die vielleicht auch zusammen aufgezählt und zueinander parallel gesetzt werden. Da ist zunächst zu betonen, dass die Syrer nur von einigen Geheimnissen der Kirche aussagen, dass sie den Hl. Geist spenden. Ja bisweilen wird von anderen ähnlichen Riten ausdrücklich gesagt, dass sie den Hl. Geist nicht mitteilen. Hierher gehören: die Taufe, die Salbung mit dem Myron, die Absolution, die Handauflegung.

SEVERUS VON ANTIOCHIEN stellt einmal Taufe, Myron und « das Urteil des Priesters und die Aufnahme durch ihn », also die Absolution, parallel in ihrer Wirkung. Durch alle drei Zeremonien wird der Hl. Geist mitgeteilt: « Die Makel (nämlich, dass die Häretiker den Hl. Geist nicht haben) muss gereinigt und gesühnt werden, entweder durch eine neue Taufe oder durch das Myron oder durch die Verurteilung der Häresie und das Urteil des rechtgläubigen Priesters und die Aufnahme durch ihn » (1). Severus schreibt der Taufe selbst als Wirkung zu, dass sie den Hl. Geist verleiht: « Die Männer früherer Zeiten verliehen die Gabe des Hl. Geistes den Häretikern, die dieser Gabe beraubt waren, durch die wahre Taufe der Kirche, und die, die später kamen, ersetzten,

(1) E. W. BROOKS, *The sixth book of the select letters of Sev. Patriarch of Ant.* London 1903, V. II. P. II. S. 353.

was fehlten, in denen, die Busse taten, durch die Salbung » ([2]). — « Es ist in der Tat niemand, der leugnet, dass die Häretiker verfälscht sind und abgeschnitten und die Gnade des Hl. Geistes brauchen. Aber die Erzieher der Kirche ersetzten diesen Mangel auf verschiedene Weise: in einigen Fällen durch eine neue Taufe, in anderen durch das Öl, in anderen Fällen, bei solchen, die Busse tuen und die gottlosen Lehren verdammen, durch das Anathem und den Widerruf der Häresie und durch das der orthodoxen Lehre Folgen. Wenn du dich berufst auf das, was von den Männern früherer Tage gebilligt wurde, und du sagst, dass der Hl. Geist durch die Salbung denen gegeben werden muss, die von der Häresie sich bekehren, da die Häretiker nicht geben können, was sie nicht haben, so ist es Zeit für dich, dass du dich auch berufst auf die andere Regel und sagst, dass es absolut notwendig ist für sie, wiedergetauft zu werden gemäss der Meinung, die Cyprian vertritt » ([3]).

Gerade aus dem letzten ist es ganz klar, dass Severus auch der Taufe als solcher, insofern sie von der Salbung mit dem Myron unterschieden ist, die Gabe des Hl. Geistes als Wirkung zuschreibt. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es richtig, dass der Grundsatz: die Häretiker können nicht spenden, was sie selbst nicht haben, auch eine Wiederholung der Taufe in allen Fällen notwendig macht.

Die Auffassung des Severus und im allgemeinen der Syrer (wie der Orientalen überhaupt) von der Taufwasserweihe bestätigt das Gleiche. « Das Wort des Täufers vervollkommnet die Taufe und verursacht, dass der Geist über das Wasser kommt » ([4]). Wozu anders kommt der Geist über Wasser, als damit durch das Taufwasser der Geist den Menschen mitgeteilt wird? (Vergl. S. 120 die Auffassung anderer Autoren!)

Dass durch die Taufe der Hl. Geist mitgeteilt wird, das sagt Severus auch sonst nicht selten ([5]). Es ist freilich an diesen Stellen nicht ohne weiteres klar, ob die Taufe für sich allein oder ob der

([2]) a. a. O. S. 301.
([3]) a. a. O. S. 313/14.
([4]) a. a. O. S. 353.
([5]) M. Brière, *Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche*. Patr. Or. XXIII. Hom. 85. S. 36. Hom. 88. S. 94/95.

ganze Initiationsritus, also die Salbung eingeschlossen, gemeint ist. Die Bedeutung der hier behandelten Frage wird weiter unten, wo von der Spendung der Sakramente durch Häretiker die Rede ist, erhellen.

Dass durch die Firmung die Fülle des Hl. Geistes verliehen wird, darüber später (S. 137). Von der Busse wird zwar gewöhnlich nicht ausdrücklich gesagt, dass die Absolution den Hl. Geist spendet. Ihre Wirkung ist zunächst die Nachlassung der Sünden, aber der Besitz des Hl. Geistes ist, auch nach Lehre der Syrer, der der Sünde entgegengesetze Zustand der Seele. Der Sünder hat den Hl. Geist nicht, der von der Sünde Reine hat ihn. Die Häretiker haben den Hl. Geist nicht, weil sie Sünder sind (6). Durch die Handauflegung wird der Hl. Geist in ganz hervorragender Weise gegeben. Die Priester sind Geistträger, nicht bloss wie die einfachen Gläubigen. Sie sind berufen, den Geist auch anderen zu spenden. BAR KEPHA schreibt im Weihekommentar : « Durch die Rechte des Bischofs gibt er (Christus) ihnen (den Ordinanden) Geist und vollkommene Kraft (7). Die Subdiakonatsweihe unterscheidet Bar Kepha ausdrücklich von den höheren Weihen, weil durch sie die Gabe des Hl. Geistes nicht verliehen wird. Die Weihe der Leser und Sänger wird von der eigentlichen Weihe durch Handauflegung klar unterschieden (8). BAR HEBRAEUS unterscheidet die Mönchsweihe von der eigentlichen, wir würden sagen sakramentalen Weihe, dadurch, dass bei dieser Zeremonie keine Handauflegung vorkommt (9). Ferner : « Dem Mönch kommt es nicht zu, andere Gott zu nähern, wie dem durch Handauflegung Geweihten ». Mit anderen Worten : Er kann den Geist nicht mitteilen, wie es Aufgabe der Priester ist (10). So treten also die vier genannten Geheimnisse besonders hervor. Das heisst nicht, dass sie für gewöhnlich als etwas Besonderes zusammen genannt werden, aber es ist doch immerhin bemerkenswert, dass nur von ihnen ausgesagt wird, dass sie den Hl. Geist mitteilen.

(6) J. LEBON, *Textes inédits de Philoxène de Mabboug*. Le Muséon t. XLIII. (1930) S. 76.

(7) Hdschr. D. S. 364.

(8) Vat. Sir. 169. *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 1. fol. 129 r. v., 130 v. 131 r.

(9) V. S. 168. *Cand.* Fund. VI. Kap. 2. fol. 194 r. v.

(10) a. a. O. fol. 194 r.

II. - Unwiederholbare Geheimnisse.

Taufe, Firmung und Weihe gehören noch unter einer anderen Rücksicht zusammen: sie sind alle drei unwiederholbar. Sie werden zwar von den Syrern nicht unter dieser Rücksicht zusammen aufgezählt, aber von diesen drei und nur von diesen wird die Unwiederholbarkeit ausgesagt. Dass der Grund hierfür in einem unzerstörbaren Merkmal liegt, das diese Geheimnisse der Seele aufprägen, diese Lehre finden wir nur bei einem Autor, THEODOR BAR WAHBUN, der sie von den Lateinern übernommen haben dürfte.

Bei der Frage über die Notwendigkeit der Wiederholung der durch Häretiker gespendeten Sakramente handelt es sich immer nur darum, ob die Sakramente der Häretiker gültig sind. Es ist gar keine Frage, dass, wenn die Häretiker gültig Taufe, Firmung und Weihe spenden, diese Sakramente nicht wiederholt werden können und dürfen.

Eine seltsame Auffassung finden wir in der *Kirchengeschichte* des JOHANNES VON EPHESUS vertreten: Es wird hier erzählt, wie monophysitische Bischöfe von den Chalcedoniern zum Übertritt gezwungen wurden. Man verlangt von ihnen, dass sie sich wiederweihen lassen. Das lassen sie, wenn auch mit Schmerz, geschehen unter der Bedingung, dass man sie dann auch wieder tauft. Wenn man ihnen das Priestertum nimmt und ihnen dafür ein anderes gibt, so wollen sie, dass man ihnen auch ihre Taufe nehme und ihnen dafür eine andere gebe. Johannes von Eph. referiert diese seltsame Ansicht ohne sie zu kommentieren ([11]).

Diese Auffassung findet sich aber sonst nicht. Auch im Falle des Abfalls vom Glauben wird die Taufe bei der Bekehrung nicht wiederholt. JAKOB VON EDESSA (633-708) sagt ausdrücklich, dass in diesem Falle nur der Bischof über den Reuigen das Gebet der Busse spricht, ihm eine Busszeit auferlegt, nach deren Ablauf er zur hl. Kommunion wieder zugelassen wird ([12]).

([11]) J. M. SCHÖNFELDER, *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus*. München 1862, S. 9 ff.

([12]) C. KAYSER, *Dei Canones Jacob's von Edessa*. Leipzig 1886, S. 37.

SEVERUS V. A. ordnet an, dass, wenn man nicht weiss, ob jemand getauft ist oder nicht, man ihn bedingungsweise wiedertaufe ([13]). In derselben Weise wird in den « Fragen an die heiligen Väter » eine bedingungsweise Wiedertaufe im Zweifelsfalle verlangt ([14]). Bar Salibi sagt ausdrücklich, dass alle, die wiedertaufen, Gegner des hl. Paulus sind, der sagt, dass es nur eine Taufe gibt ([15]). Dasselbe lehrt er im Traktat gegen die Armenier. Hier gibt er auch eine Begründung für die Unwiederholbarkeit der Taufe: Die Taufe ist das Geheimnis des Todes. Die vom Tode auferstehen, sterben nicht mehr. Wer die im Namen der Dreifaltigkeit auf den Tod Christi Getauften wiedertauft, steht gegen den Glauben ([16]).

Dagegen scheint JAKOB VON SARUG die Möglichkeit einer zweiten Taufe anzunehmen: « Die Taufe ist nicht zu wiederholen. Wenn sie aber wiederholt wird, so tilgt die zweite Taufe die erste » ([17]). Dieser Text steht aber ganz vereinzelt. Die allgemeine Lehre der Syrer ist dagegen.

In gleicher Weise lehren sie die Unwiederholbarkeit der Firmung. Hier deuten auch die Ausdrücke: « bezeichnen », « besiegeln » auf etwas Dauerndes hin. BAR KEPHA: « Es gibt nur eine Bezeichnung der Schafe Christi und nicht mehrere, und sie gibt das Myron » ([18]). SEVERUS V. A. nennt die Firmung das « Siegel der Vollendung » ([19]).

BAR WAHBUN schreibt in einem seiner Briefe: « Denn einem Kind, das mit dem Salböl (Myron) versiegelt (ܡܬܪܫܡ) wird, kann es nicht (wieder) genommen werden, auch wenn derjenige, welcher es tauft, hinterher Heide wird » ([20]).

([13]) BROOKS V. II. P. II. S. 422.

([14]) F. NAU, *Littérature canonique syriaque inédite.* R. O. C. XIV. (1909) S. 39. N° 55.

([15]) H. LABOURT, *D. B. Ṣ. Expositio Liturgiae.* Corp. Scr. Ser. II. Paris, t. 93. 1903, S. 59.

([16]) A. MINGANA, *The work of D. B. Ṣ. against the Armeniens.* Woodbrooke studies, Cambridge, t. IV. 1931, S. 38.

([17]) M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium ab Eccl. Cath. dissidentium.* t. V. *De Theologia dogm. Nestorianorum et Monophys.* Paris 1935, S. 642/43 Anmerkung IV. vergl. BEDJAN, *Homiliae.* II. 488.

([18]) Hdschr. C. *Traktat über das Myron.* fol. 129 r. ܪܘܫܡܐ = Bezeichnung.

([19]) BROOKS V. II. P. II. S. 426.

([20]) GERBER S. 23. *(Brief an den Erzbischof von Tarsus).*

Über die Einmaligkeit der Weihe herrscht im allgemeinen ebensowenig Zweifel. SEVERUS nennt in einem seiner Briefe eine Wiederweihe « a thing horrible even to hear », lehnt sie also unbedingt ab ([21]). An anderer Stelle erklärt er ganz allgemein, dass niemals bei ihnen einer, der zum Klerus zugelassen war, wiedergeweiht wurde ([22]).

DENZINGER führt mit Berufung auf ASSEMANI einen angeblichen Fall der Wiederweihe an: der Patriarch Athanasius VII. (11/12. Jahrh.) habe den Abugalebus, Bischof von Edessa abgesetzt und nach seiner Wiederaufnahme wiedergeweiht. Von dieser angeblichen Wiederweihe ist bei Assemani nichts zu finden. Wohl werden die von Abugalebus geweihten Priester wiedergeweiht, weil der Patriarch dessen Weihe wegen Nichterfüllung einer Bedingung als ungültig ansieht ([23]).

In der *Chronik* des BAR HEBRAEUS wird berichtet, dass der Gegenpatriarch Josua (geweiht 1058) gegen den Patriarchen Athanasius polemisiert, weil dieser, als Bischof zum Patriarchen erhoben, noch einmal geweiht wurde, was absolut skandalös sei ([24]). An einer anderen Stelle der Chronik wird auch von einem Fall der Wiederweihe eines zum Patriarchen erwählten Bischofs berichtet. (1252) B. Hebraeus bemerkt hierzu, das sei ebenso tadelnswert wie die Wiederholung der Taufe ([25]).

BAR WAHBUN betont, dass das Priestertum nicht mit den Gewändern weggenommen werden könne ([26]). An anderer Stelle sagt er: « Die aber solche, welche im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes zu Priestern geweiht und getauft sind, von neuem wieder zu Priestern weihen, kreuzigen Christum » ([27]). Aber er kennt eine Ausnahme: « Diejenigen, welche die Handauflegung von Rechtgläubigen empfangen haben, aber vom Heidentum erfasst

([21]) BROOKS V. II. P. II. S. 321. Es handelt sich im Zusammenhang um die Wiederweihe orthodoxer Kleriker, die zu den Häretikern abgefallen waren, durch die Häretiker.

([22]) a. a. O. P. I. S. 202.

([23]) H. DENZINGER, *Ritus Orientalium*. Würzburg, B. I. 1863, S. 147. Vergl. B. O. II. S. 358/59.

([24]) J. B. ABBELOOS, J. LAMY, *Gregorii Barhebraei Chronicon eccles.* Lovanii, t. I. 1872, N° 80, col. 436.

([25]) a. a. O. N° 94, col. 702.

([26]) GERBER S. 19.

([27]) a. a. O. S. 23.

worden sind », haben eine zweite Weihe nötig ([28]). Diese Ausnahme berührt um so seltsamer, als B. Wahbun mit ausdrücklichen Worten den Character lehrt und diesen Character als den Grund der Unwiederholbarkeit der drei Sakramente bezeichnet. Er lehnt die Wiedertaufe der Häretiker ab und berichtet die Verordnung des Severus, dass die Chalcedonier ohne Wiederweihe wieder aufzunehmen sind. Dann fährt er fort: « Und diese Bestimmung haben die Väter getroffen wegen des priesterlichen Siegels (ܚܬܡܐ), das der Priester bei der Taufe verleiht. Es weicht von uns bis zum Tage der Auferstehung nicht. Dies bezeugt auch das Wort unseres Herrn über jenen Knecht, dass das, was er zu haben meint, ihm genommen wird. Das aber ist das Siegel der Taufe und des Priestertums ». — Also nach der Auferstehung wird den Unwürdigen das Siegel genommen. — « Siehe, dass das Siegel des Priestertums auch an den Frevlern bis zu der neuen Welt bleibt. So ist denn ja auch, dass der Priestercharacter sich nicht lostrennt, daraus ersichtlich, dass zu Simon nach seiner Verleugnung gesagt wurde: Dir will ich die Schlüssel geben (*sic!*). Denn sie waren ihm schon vor der Kreuzigung gegeben worden » ([29]). Er will sagen: Petrus wurde als Priester bestätigt nach der Auferstehung trotz der Verleugnung. Die Verleugnung hat sein Priestertum nicht ausgelöscht.

Vom Character der Firmung spricht Bar Wahbun nicht so ausdrücklich. Aber der oben schon zitierte Text: « Denn einem Kinde, das mit dem Salböl versiegelt wurde, kann es nicht wieder genommen werden » ([30]), deutet doch an, dass auch die Firmung ein Merkmal einprägt.

Vermutlich liegt hier bei Bar Wahbun Einfluss der lateinischen Theologie vor, da sonst bei den Syrern unseres Wissens nie vom character indelebilis gehandelt wird. Bar Wahbun hat in Jerusalem sich aufgehalten und hat in Beziehungen zum lateinischen Patriarchen dort gestanden ([31]).

Heute wird bei den Syrern eine Wiederholung der drei Sakramente: Taufe, Firmung und Weihe, falls sie einmal gültig gespen-

([28]) ebenda.
([29]) a. a. O. S. 25.
([30]) ebenda.
([31]) a. a. O. Geschichtliche Einleitung. S. 5.

det sind, unbedingt abgelehnt. Wie schon gesagt, ist die Auffassung weit verbreitet, dass ein degradierter Priester die priesterlichen Funktionen nicht mehr gültig ausüben könne. Nur in Bagdad sagte man mir, die Messe eines abgesetzten Priesters werde als gültig angesehen. Das Gegenteil behauptete man übereinstimmend sonst. Trotzdem wird eine Wiederweihe im Falle der Bekehrung abgelehnt. Das Priesteramt lebt ohne weiteres wieder auf.

Der Katechismus des Patriarchen handelt nicht über die Frage der Unwiederholbarkeit der drei Sakramente.

III. - Aus Materie und Geist zusammengesetzte Geheimnisse.

Eine Gruppe, die als solche bedeutend mehr in Erscheinung tritt, ist die Dreiheit : Taufwasser, Myron, Eucharistie. Diese drei werden ständig miteinander aufgezählt und zueinander parallel gesetzt. In allen drei Fällen handelt es sich um geisterfüllte Materie, sie sind alle drei aus Geist und Materie zusammengesetzt, in allen dreien tritt das Göttliche konkretisiert, verkörpert, in der Materie in Erscheinung, um uns erdverwachsene Menschen zu seiner eigenen Höhe emporzuheben. Diese drei nehmen so eine ganz hervorragende Sonderstellung ein. Die Syrer haben hier, nicht reflex, aber doch tatsächlich, einen Begriff eines Mysteriums schlechthin herausgearbeitet. Das will nicht sagen, dass sie nur diese drei Geheimnisse als « Sakrament » in unserem Sinne gelten lassen. Ein scharf und klar abgegrenzter Sakramentenbegriff in unserem Sinne ist bei ihnen ja überhaupt nicht vorhanden. Die Frage: welche von den Riten der Kirche sind Sakrament, welche nicht? — kann also gar nicht reflex gestellt werden. Wir werden über die Unterscheidung zwischen den wahren Sakramenten und den anderen Riten weiter unten noch eigens handeln. Die drei genannten Geheimnisse ragen als etwas durchaus Eigenes vor allen andern hervor. Daneben steht gleichfalls sehr bedeutend die Handauflegung und auch in etwa die Absolution des Priesters. Aber diese gehen nicht mit den drei zusammen in einen Begriff, der ihre gemeinsame Aufzählung und Unterscheidung von den übrigen « Geheimnissen der Kirche » ermöglichen würde.

Schon bei PS.-DIONYSIUS spielt die Dreiheit: Taufe, Myron, Eucharistie eine Rolle; er spricht von der τρισσὴ δύναμις τῆς ἁγίας

τῶν τελετῶν ἱερουργίας ([32]); diese « τελεταί » sind: die ἱερὰ θεογονησία, die σύναξις und das μύρον.

GEORG DER ARABERBISCHOF behandelt in der *Erläuterung der Sakramente der Kirche* ausschliesslich diese drei: Taufe (+ Firmung), Eucharistie, Myronweihe ([33]). B. SHAKKO sagt am Anfang des 38. Kapitels des 2. Teiles des *Buches der Schätze*: « Wir haben hier in Kürze über das Myron und die Taufe und die Darbringung des Opfers gesprochen, wir müssen nun auch über die Kirche und ihre Geheimnisse und Riten ein Wort sagen » ([34]). Myron, Taufe und Eucharistie werden hier also vor den übrigen Geheimnissen der Kirche besonders herausgehoben.

Die hervorragende Bedeutung dieser Dreiheit, die aus den weiter unten zu behandelnden Zeugnissen noch deutlicher hervorgeht, lässt sich nicht erklären dadurch, dass es sich hier um die Riten der Initiation handelt; denn es geht gar nicht um Taufe, Firmung und Eucharistie, sondern vielmehr um Taufe + Firmung, als eins genommen, Eucharistie und Myronweihe. Bei diesen drei heiligen Riten steht im Vordergrund die konsekrierte, geisterfüllte Materie: das Taufwasser, das Myron, Brot und Wein der heiligen Eucharistie. Der allen drei gemeinsame Begriff ist der einer konsekrierten Materie, mit der durch die Konsekration der Geist und die Kraft Gottes sich verbinden und die so zur Heiligung der Menschen dient. Diese drei Geheimnisse sind zusammengesetzt aus Materie und Geist. B. SHAKKO spricht z. B. von der Taufe als einer « aus Wasser und Geist » zusammengesetzten Sache. Derselbe: « Das Blut Christi ist zusammengesetzt aus Wasser, aus Wein und aus Geist » ([35]).

In diesem Sinne werden Taufe, Eucharistie und Myron aufgefasst und zu einander parallel gesetzt. Schon bei PHILOXENUS MABBUGENSIS († 523) ist dies ganz klar. So sagt er z. B. in der *Abhandlung über die Dreifaltigkeit und die Menschwerdung*: « Diese (die Mysterien der Kirche) erscheinen dem Auge einfache Dinge, aber durch die Überschattung des Hl. Geistes empfangen sie eine übernatürliche Kraft. Das Wasser nämlich wird (ܡܝܐ)

([32]) MIGNE, Patr. Gr. III. *Ecclesiastica Hierarchia*. cap. V. N° 1, col. 504 B-C.

([33]) RYSSEL S. 36-43.

([34]) Hdschr. A. fol. 70 v.

([35]) a. a. O. Kap. 36. fol. 56 r. Kap. 37. fol. 59 r.

der Mutterschoss, der die Menschen aus materiellen Wesen zu geistigen macht. Das Öl empfängt heiligende Kraft, die Seele und Leib zugleich salbt und heiligt. Das Brot und der Wein werden der Leib und das Blut des menschgewordenen Gottes » ([36]). Im selben Traktat heisst es etwas weiter unten: « Wie es möglich sei, dass das Wasser Schoss der zweiten Geburt des Menschen und das Öl Kraft und Brot Leib und Wein Blut wird » ([37]). An dieser Stelle ist der Parallelismus noch stärker: das Wasser wird Mutterschoss, das Öl wird Kraft, das Brot wird Leib. Wir werden später die Frage zu behandeln haben, ob diese Gleichstellung nicht die Transsubstantiationslehre in Frage stellt. Dass dieser Parallelismus ernst gemeint ist, zeigt der folgende Text: « Brot und Wein werden nicht durch eine Umwandlung Leib und Blut, noch das Öl Kraft, noch das Wasser geistlicher Mutterschoss, sondern durch die Vereinigung mit dem Geist haben sie jene Kraft empfangen, an die wir glauben » ([38]). In einer seiner Predigten sagt Philoxenus: « Der Leib sieht Brot und Wein, Öl und Wasser, aber der Glaube zwingt ihn, mit seinen Augen auf geistige Weise zu sehen, was auf körperliche Weise nicht gesehen werden kann; das heisst: statt Brot essen wir den Leib und statt Wein trinken wir Blut und statt Wasser sehen wir die Taufe des Geistes und statt Öl die Kraft Christi » ([39]). Severus von Ant. setzt das eucharistische Opfer und die Taufwasserweihe parallel: « Wer diese Sünde nach seiner Weihe begangen hat, kann das göttliche Opfer nicht darbringen, noch das Wasser der Wiedergeburt weihen » ([40]).

Bei BAR KEPHA finden wir eine ganz ähnliche Auffassung. In seinem *Traktat über das Myron* sagt er: « Wir verstehen und wir begreifen mit den Augen der Seele das Wort Gott, das sich vereint mit dem Brote und dem Wein und dem Öl des Myron » ([41]). Im Taufkommentar heisst es: « So schwebt der Hl. Geist über dem Wasser der Taufe durch das Ausgiessen des Myron über ihm,

([36]) A. VASCHALDE, *Phil. Mabb. Tractatus de Trinitate et Incarnatione.* Corp. Scr. Lipsiae, Ser. II. t. XXVII. 1907, S. 91.

([37]) a. a. O. S. 94.

([38]) a. a. O. S. 100.

([39]) E. A. WALLIS BUDGE, *The discourses of Philoxenus Bishop of Mabbogh.* London, t. II. 1894, S. 53.

([40]) Brooks V. II. P. I. S. 117.

([41]) Handschr. C. fol. 129 r.

damit er ihm die Kraft gebe, geistliche Söhne des himmlischen Vaters zu zeugen » ([42]).

JOHANNES VON MARDIN († 1165) setzt ebenfalls Eucharistie und Myron parallel. Im Briefe an Jesu' schreibt er: « Was ist der Grund, dass diese beiden grossen Geheimnisse Christus, Gott, durch seine Menschwerdung seiner Kirche gegeben hat: das Myron nämlich und seinen Leib und sein Blut, und sie sind der Ursprung aller grossen und lebenspendenden Gaben » ([43]).

BAR SALIBI wirft den Armeniern vor, dass sie taufen ohne nüchtern zu sein. Er sagt, das eucharistische Opfer dürfe nicht dargebracht werden ohne Fasten, und so dürfe auch die Taufe nicht vollzogen werden ohne Fasten, « weil es der Geist ist, der herniedersteigt auf die eucharistischen Elemente und der auch das Wasser der Taufe segnet » ([44]). Derselbe Autor setzt im *Traktat gegen die Nestorianer* die Wandlung des Brotes in den Leib und die Wandlung des Wassers bei der Taufe in mit geistiger Kraft erfülltes Wasser parallel: « De même que le pain devient corps sans que sa nature soit changée, que les eaux du baptême deviennent spirituelles sans que leur apparence soit changée » ([45]). BAR SHAKKO fasst die Materie der Taufe auf als eine geheiligte, aus Wasser und Geist zusammengesetzte Sache: « Wenn du sagst: Zeige uns den Geist der Taufe, wie ich das Wasser sehe; so will ich glauben » ([46]). Also der Geist ist im Wasser gegenwärtig, wie es scheint, ähnlich wie Christus in der Eucharistie. Denn über die Eucharistie spricht Bar Shakko, wie oben gesagt, in ganz paralleler Weise: « Das Blut Christi ist zusammengesetzt aus Wasser und aus Wein und aus Geist » ([47]).

Dass der behauptete Parallelismus bei den syrischen Autoren tatsächlich besteht, geht auch hervor aus der Liturgie der Taufwasserweihe, der hl. Messe und der Myronweihe. Bei allen dreien handelt es sich um eine Epiklese, eine Herabrufung des Hl. Geistes über die zu weihende Materie. Der Hl. Geist soll auf sie

([42]) Handschr. D. S. 673.

([43]) Handschr. B. S. 35.

([44]) A. MINGANA. *Woodbrooke studies.* Vol. IV. *The work of Dionysius Bar Ṣalibi against the Armenians.* Cambridge 193., Kap. 9. S. 50.

([45]) F. NAU, *Analyse du traité écrit par Denys Bar Ṣalibi contre les Nestoriens.* R. O. C. XIV. (1909) S. 311.

([46]) *Buch der Schätze.* II. Teil, Kap. 36. Handschr. B. fol. 56 r.

([47]) a. a. O. Kap. 37. fol. 59 r.

herabsteigen und sie so zu mit Geisteskraft erfüllter Materie machen, geeignet, den Menschen zu heiligen und mit Gott zu verbinden.

Vergleichen wir die Texte miteinander! Die Epiklese der Taufwasserweihe: Zu Beginn spricht der Diakon dieselbe Mahnung wie vor der Epiklese der Messe: « Wie furchtbar ist diese Stunde und wie schrecklich ist diese Zeit, meine Freunde, in der der lebendige Hl. Geist von der erhabenen Höhe des Himmels sich bewegt und herabsteigt und schwebt und bleibt über diesem Wasser und es heiligt » ([48]). Der Text der Epiklese lautet: « Wende dich zu uns, Herr, und überschatte uns und dieses Wasser und heilige es! Es möge kommen dein lebendiger und Heiliger Geist, o Herr, und er möge bleiben in diesem Wasser und es erwärmen durch die allmächtige Kraft und er möge es heiligen und es ähnlich machen (jenem Wasser), in dem unser Erlöser getauft worden ist, dein einziger Sohn. Die getauft werden in ihm, mögen weiss gemacht und gereinigt werden und anziehen das Kleid des Lichtes und anlegen das Gewand der Herrlichkeit » ([49]). Die Epiklese der Johannesliturgie: « Seigneur, plein de bonté et de miséricorde, ayez pitié de moi et envoyez sur moi et sur ces offrandes votre Esprit Saint vivant et vivificateur, afin qu'il descende sur ces mystères et les sanctifie. Afin qu'advenant, il fasse de ce pain le corps du Christ notre Dieu. Et de ce calice le Sang de ce même Christ notre Dieu. Afin que ces mystères soient pour la purification des cœurs » ([50]). Der Parallelismus ist klar: beide Male die Bitte um Herabsteigen des Geistes, der die materielle Sache heiligt, dass sie uns zum Heile werde.

Die Epiklese der Myronweihe: « Tu o Domine Sancte in omnibus, exaudi nos secundum multitudinem miserationum tuarum — mitteque nobis ex sanctis excelsis tuis — Paraclitum Spiritum tuum — super nos et super oleum hoc — et sanctifica illud, ut omnibus, qui ex eo unguntur et signantur, chrisma sit sanctum » ([51]). Der gleiche Gedanke also auch hier.

Die syrischen Theologen verstehen die Epiklese in allen drei

([48]) Handschr. G. S. 27.

([49]) a. a. O. S. 28.

([50]) G. Khouri-Sarkis, *Petit manuel de la Messe Syrienne, Liturgie de Saint* Jean l'évangéliste. Paris 1935, S. 39/40.

([51]) Denzinger II. S. 538/39.

Fällen in ganz paralleler Weise. JAKOB VON SARUG (451-521) sagt in einer seiner Homilien: « Und es schickt ihr (der Kirche) der Vater den Geist, — und durch sein Herabsteigen heiligt er das Brot und es wird Leib und er bleibt in dem Wein und er macht ihn zum siegreichen Blut » ([52]).

Zur Epiklese der Myronweihe sagt GEORG DER ARABERBISCHOF: « (Der Bischof) ruft den Geist an, dass er komme und heilige dieses Salböl. Und es kommt der Geist und wohnt darin und heiligt es. — Und so entsteht das Salböl, das erfüllt ist mit dem Hl. Geist — und das erfüllt mit Heiligkeit und Lieblichkeit jedwede kirchliche Handlung » ([53]).

BAR KEPHA schreibt im *Kommentar zur Taufe*: « Wie der Geist Gottes über den Wassern schwebte im Anfang der Schöpfung, damit er ihm die Kraft der Zeugung und der Fruchtbarkeit gebe, so schwebt auch hier der Hl. Geist über den Wassern der Taufe durch das Ausgiessen des Myron über ihnen, damit er ihnen die Kraft gebe, geistliche Söhne des himmlischen Vaters zu zeugen » ([54]).

BAR SALIBI sagt in seinem Evangelienkommentar: « Die Priester rufen Gott den Vater an, dass er sende den Hl. Geist, der sich mischen möge mit dem Wasser der Taufe und heilige die, welche getauft werden. — Der Hl. Geist steigt auf das Wasser herab und macht es zu einem geistigen Mutterschoss der Wiedergeburt » ([55]).

BAR HEBRAEUS erklärt die Epiklese der Taufwasserweihe: « Es haucht der Priester in das Wasser, damit es den Heiligen Geist empfängt und er giesst in das Wasser das Myron, das Bild des Geistes Gottes, der über den Wassern schwebte » ([56]).

Derselbe erklärt die eucharistische Epiklese: « Dieses Brot und der Wein sind nicht von Natur aus Leib und Blut, sondern wegen der Gnade des Geistes, der auf sie herabsteigt, werden sie Leib und Blut Christi genannt » ([57]).

([52]) P. BEDJAN: *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis.* Paris, t. IV. 1908, Homilie 116. S. 279.

([53]) RYSSEL, *(Über die Konsekration des Salböls I.)* S. 10.

([54]) Handschr. D. S. 659.

([55]) I. SEDLACEK, *Dionysii Bar Ṣalibi, Commentarii in Evangelia.* Corp. Scr. Lipsiae, Ser. II. t. XCVIII. 1906, S. 123.

([56]) *Cand.* Fund. VI. Kap. 2. fol. 197 v.

([57]) a. a. O. fol. 198 r.

Wenn so nach den syrischen Theologen durch das Herabsteigen des Hl. Geistes das Taufwasser, das Brot und der Wein und das Öl in ganz ähnlicher Weise geheiligt werden, so ist zu erwarten, dass sie das Taufwasser und das Myron wie die Eucharistie als ein sacramentum permanens auffassen, als eine heilige, krafterfüllte Sache, die zur Heiligung dient und zu dieser Heiligung notwendig ist. Diese Auffassung findet sich in der Tat bei den Syrern. Dies ist wiederum eine Bestätigung dafür, dass sie tatsächlich in der dargelegten Weise Taufwasser, Myron und Eucharistie unter einem Begriff zusammenfassen.

JAKOB VON EDESSA (633-708) bezeugt, dass man in den Städten die Gewohnheit hatte, einen « Sauerteig » vom Taufwasser zu nehmen und ihn aufzubewahren für die Todesgefahr ([58]).

THEODOR BAR WAHBUN († 1192) schreibt : « Wenn jemand ein Stückchen der Hostie ins Feuer wirft oder Taufwasser an einem unreinen Orte ausgiesst, ... so hat er damit nicht den Leib Gottes oder die Gnade des Hl. Geistes .... entweiht, sondern das gewöhnliche Brot und das schlichte Wasser » ([59]). (Über die Notwendigkeit des geweihten Wassers für die Taufe wird weiter unten (S. 105 ff.) noch gehandelt).

Was das Myron angeht, so unterliegt es keinem Zweifel, dass es als eine bleibende heilige Sache betrachtet wird, die für die gnadenspendende Wirkung in der Firmung notwendig ist. Die Belege dafür werden weiter unten bei Besprechung des Myron angeführt (S. 129).

Wir fragen: Ist dieser Parallelismus zwischen Taufe, Myron und Eucharistie eine den syrischen Theologen eigentümliche Anschauung oder findet er sich auch bei den Griechen? Eine abschliessende Antwort können wir auf diese Frage nicht geben. Sie würde eine eigene, eingehende Untersuchung verlangen, die bisher unseres Wissens noch nicht angestellt worden ist. JUGIE, der die Theologie der Griechen über die Sakramente in seinem dritten Bande zusammenfasst, bringt nichts über diese Frage. Bei Behandlung der Materie der Taufe sagt er nichts über die Bedeutung der

([58]) KAYSER, can. 33. S. 22. Vergl. auch can. 18. S. 17/18: « Denn es (das Taufwasser) ist, auch nachdem die Täuflinge getauft sind, nicht kraftlos und gemeines Wasser ».

([59]) GERBER S. 19.

Taufwasserweihe ([60]), bei der Firmung nichts über den Sinn der Myronweihe ([61]).

Der älteste uns bekannte Text, in dem uns ein Parallelismus zwischen Taufwasser, Myron und den eucharistischen Elementen begegnet, findet sich in den *Excerpta ex Theodoto* bei CLEMENS VON ALEXANDRIEN: « Das Brot und das Öl werden geheiligt durch die Kraft des Namens Gottes und sie bleiben dem Anschein nach dasselbe wie, was genommen wurde, aber durch die Kraft werden sie verwandelt in eine geistige Kraft, so auch das Wasser » ([62]). Der Text ist gnostischen Ursprungs. Wir haben hier den bei den Syrern von uns hervorgehobenen Parallelismus vollkommen. Sollte die ganze Sache von den Gnostikern herkommen? Wir halten das für nicht unwahrscheinlich. Clemens von Alexandrien selbst setzt das Myron mit der Eucharistie parallel, aber doch nicht im Sinne der Syrer, er zählt sie nur einmal zusammen auf ([63]).

Der gleiche Parallelismus wie in der syrischen Liturgie zwischen der Epiklese der Taufwasserweihe, der der Myronweihe und der eucharistischen Epiklese findet sich auch in der griechischen Liturgie. Für die Taufwasserweihe stellt H. SCHEIDT die Gebete verschiedener Liturgien nebeneinander. Im ältesten griechischen Text, der uns erhalten ist (8/9. Jahrh.) ([64]), heisst es: « Du selber also, menschenfreundlicher König, erscheine jetzt durch die Erleuchtung deines Hl. Geistes und heilige dieses Wasser und gib ihm die Gnade der Erlösung und der Segnung des Jordans. Mache es zu einer Quelle der Unverweslichkeit, zur Gabe der Heiligung, zur Reinigung von den Sünden, zum Heilmittel gegen die Krankheiten u. s. w. ([65]). Der gleiche Text steht auch im heutigen Euchologion der Griechen ([66]). Schon im *Sacramentarium Serapionis* haben wir eine eigentliche Epiklese der Taufwasserweihe: « Schau

([60]) JUGIE III. S. 68.

([61]) a. a. O. S. 126 ff.

([62]) O. STÄHLIN, *Clemens Alexandrinus*. Leipzig, Band. III. 1909, S. 132, N° 87.

([63]) *Stromata* VII. Kap. VII, 36. STÄHLIN III. S. 28. Vergl. J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau testament et dans l'église ancienne*. Paris 1925, S. 327, Anm. 1.

([64]) Vergl. H. SCHEIDT, *Die Taufwasserweih-Gebete* (In: *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Heft 2.) Münster 1935, S. 3.

([65]) a. a. O. S. 18.

([66]) Εὐχολόγιον τὸ μέγα. Athen 1927, S. 101.

herab auf dieses Wasser und erfülle es mit dem Hl. Geiste! Dein unaussprechliches Wort möge in ihm werden und seine Kraft umformen und es zu zeugendem Wasser machen, voll deiner Gnade, damit das Geheimnis, das nun vollzogen wird, nicht leer erfunden werde in denen, die wiedergeboren werden, sondern dass es alle, die hinabsteigen und getauft werden, erfülle » ([67]).

Bei der Myronweihe lautet die Epiklese nach dem heutigen Euchologion: « Sende deinen allheiligen Geist über dieses Myron, mache es zu einem königlichen Chrisma, einem Schatz des Lebens, einem Heiligmacher der Seele und der Leiber! » ([68]). Ebenso lautet der Text bei Goar ([69]). Die Epiklese der hl. Messe des griechischen Ritus ist ja allgemein bekannt.

Auf den Parallelismus zwischen Messe und Taufe macht NEUNHEUSER aufmerksam ([70]). BRINKTRINE ([71]) und ihm folgend SCHEIDT ([72]) weisen aber darauf hin, dass der ursprüngliche Sinn der eucharistischen Epiklese der der Opferannahme sei. Erst später komme die Konsekrations-Epiklese auf. Beide vermuten, dass die eucharistische Epiklese in Anlehung an die der Taufwasserweihe zu einer konsekratorischen Epiklese geworden sei ([73]).

Die Taufwasserweihe wird von griechischen Vätern (auch von lateinischen) in ganz gleichem Sinne aufgefasst wie von den Syrern ([74]).

Was das Myron angeht, so findet sich eine Stelle in den *Apostolischen Konstitutionen* im 7. Buche, an der gesagt wird, dass das Wasser und das Myron durch die Anrufung des Priesters zu ihrer Wirkung befähigt werden ([75]).

In den ersten Sakramententraktaten griechischer Theologen

([67]) FR. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Paderborn, Band II. 1905, S. 181.

([68]) *Euchologion*. Athen, S. 116.

([69]) J. GOAR, *Euchologium Graecorum*. Venedig 1730, S. 502.

([70]) B. NEUNHEUSER O. S. B., *De benedictione aquae baptismatis*. Ephem. Liturg. Novae Seriei IV. (1930) S. 487.

([71]) J. BRINKTRINE, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*. Ztschr. f. kath. Theol. 42. (1918) S. 502/517.

([72]) SCHEIDT a. a. O. S. 86.

([73]) SCHEIDT S. 88; BRINKTRINE S. 518.

([74]) NEUNHEUSER a. a. O. S. 459 ff. SCHEIDT S. 8. A. D'ALÈS, *De baptismo et confirmatione*. Paris 1927, S. 37.

([75]) H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn 1938, S. 136. FUNK, *Didascalia*, B. I. S. 450.

finden wir den bei den Syrern so hervorstechenden Parallelismus kaum. NICOLAUS KABASILAS behandelt in seinem Werk über das *Leben in Christus* ausschliesslich Taufe, Firmung und Eucharistie ([76]). Er fasst diese drei ganz in unserem Sinne, *nicht* wie die Syrer. Im Buch über die Taufe wird über die Taufwasserweihe kaum gesprochen. Im Buch über die Firmung handelt er über das Sakrament der Firmung. Es steht in keiner Weise, wie bei den Syrern, die Myronweihe im Vordergrund. Über die Weihe der Kirchen und Altäre mit dem Myron wird nebenbei einmal gesprochen ([77]). Einmal finden wir eine gewisse Parallelstellung zwischen Myron und Eucharistie, aber nicht im Sinne der Syrer. Christus wird als Altar und als Opfernder durch das Myron (durch welches der Altar und die Priester gesalbt werden) symbolisiert, während er als Opfergabe durch das Brot versinnbildet wird ([78]).

SIMEON VON THESSALONICH redet in seinem Traktat: Περὶ τῶν ἱερῶν τελετῶν ([79]) zunächst über Taufe, Firmung und Eucharistie. In seiner Aufzählung der Sakramente kommen diese zuerst ([80]). Die Firmung wird Chrisma genannt. In der Aufzählung der Sakramente wird das Chrisma ganz im Sinne des Sakramentes der Firmung gefasst ([81]). Simeon von Thessalonich handelt aber auch ausführlich über die Myronweihe ([82]). Er vergleicht auch einmal das Myron mit der Eucharistie. Er fragt, warum das Myron schon vor seiner Weihe auf den Altar gestellt werde, die eucharistischen Gaben dagegen nicht. Er sieht den Grund dafür darin, dass wir mit dem Myron gesalbt werden, bevor wir die hl. Kommunion empfangen, und dass der Altar, bevor auf ihm das hl. Opfer dargebracht wird, mit dem Myron gesalbt sein muss ([83]). Simeon bespricht auch ausdrücklich die Epiklese der Myronweihe. « Der Geist gibt ihm Heiligung », sagt er. Als Anwendung des Myron steht aber ganz die Firmung im Vordergrund ([84]). Es scheinen

([76]) P. G. 150. c. 493-726.
([77]) a. a. O. c. 578 D.
([78]) a. a. O. c. 579 A.
([79]) JUGIE III. S. 19. P. G. CLV. c. 175-696.
([80]) ebenda; P. G. c. 178.
([81]) P. G. c. 178.
([82]) a. a. O. c. 239 ff.
([83]) a. a. O. c. 242/243.
([84]) a. a. O. c. 243 ff.

hier zwar Anklänge an die Auffassung der Syrer vorzuliegen, aber man kann nicht sagen, dass sie sich klar hier finde.

Simeon sagt über die Taufwasserweihe: « Denn also ist das Becken voll des Geistes und das Wasser ist heilig, welches unsichtbar Christus in sich schliesst » (85).

Der Mönch JOB fasst Taufe, Firmung und Eucharistie als die « allgemeinsten » Sakramente zusammen (86). Ebenso setzt er sie parallel unter der Rücksicht der Notwendigkeit, sie zuerst zu empfangen (87). Die Weihe des Myron bringt Job mit der Eucharistie in Verbindung (88).

Im ganzen müssen wir sagen, dass in den frühen Sakramententraktaten der Griechen der Parallelismus, wie er bei den Syrern sich findet, kaum bekannt ist. Ein abschliessendes Urteil können wir über die ganze Frage nicht geben. Das verlangte ein eingehendes Quellenstudium, eine eigene Arbeit über die Sache.

Was die lateinischen Theologen angeht, so kann man darauf hinweisen, dass HUGO VON ST. VIKTOR Taufe, Firmung und Eucharistie als eine besondere Gruppe auffasst. Nach H. WEISWEILER hat Hugo eine allzu enge Sakramentendefinition. Zum Sakrament gehört ein materielles Element. Zwar versteht er auch Handlungen als « Elemente ». Es ist die Tendenz vorhanden, Taufe, Firmung und Eucharistie als besondere Klasse zu nehmen, auf welche streng die zu enge Definition passt (89). Auch hier handelt es sich kaum um den Parallelismus der Syrer zwischen Taufe, Myron und Eucharistie.

Taufe, Myron und Eucharistie haben also bei den syrischen Autoren unter den Geheimnissen der Kirche eine ganz hervorragende Sonderstellung. Diese Dreizahl finden wir immer wieder. Aus ihr ist ein Begriff herausabstrahiert worden, nicht reflex, aber de facto, der zu eng war, um alle tatsächlichen Sakramente zu umfassen. Und wohl auch wegen dieses zu engen Begriffes kamen die syrischen Theologen nicht dazu, aus den vielen Riten der Kirche die wahren sieben Sakramente herauszuheben.

(85) a. a. O. c. 223 D.
(86) JUGIE III. S. 26.
(87) a. a. O. S. 27.
(88) a. a. O. S. 18, Anm. 3.
(89) H. WEISWEILER S. J., *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*. Freiburg i. B. 1932, S. 70, Anm. 51.

Damit ist nicht gesagt, dass in der syrischen Kirche nicht zu allen Zeiten die sieben Sakramente tatsächlich sich vorfanden, und auch nicht, dass die Syrer die Siebenzahl der Sakramente leugnen. Wir werden bei der Behandlung der einzelnen Sakramente zu untersuchen haben, von welchem Zeitpunkt an wir die Existenz jedes einzelnen nachweisen können und in wie weit wir zeigen können, dass die Theologen in diesen Riten die einem Sakrament wesentlichen Merkmale erkannt haben, ohne freilich zu einer Aufzählung der sieben zu kommen.

D. - Erklärung der Wirksamkeit der Geheimnisse.

I. - Bei den aus Materie und Geist zusammengesetzten.

Wir sagten schon bei Behandlung der Grundauffassung der Syrer über die Mysterien der Kirche, dass diese nicht bloss die Geheimnisse der Glaubenswelt sinnbildlich darstellen, sondern uns auch wirksam in diese Welt einführen. Wie ist diese Wirksamkeit zu denken? Die Frage danach ist zu naheliegend, als dass die syrischen Theologen sie sich nicht auch ausdrücklich gestellt hätten. PHILOXENUS MABBUGENSIS z. B. wirft ausdrücklich die Frage auf : « Wie es möglich sei, dass das Wasser Schoss der zweiten Wiedergeburt des Menschen und das Öl Kraft und Brot Leib und Wein Blut wird » (1). B. KEPHA antwortet auf die Schwierigkeit, wie denn das Wasser der Taufe eine geistige Wiedergeburt bewirken könne, mit einer Menge von Beispielen aus der Natur und der biblischen Geschichte, die alle zeigen sollen, wie des öfteren eine Ursache unerwartete, geheimnisvolle Wirkungen hervorbringt (2). Bei den drei Hauptgeheimnissen : Taufe, Myron, Eucharistie, ist es die göttliche Kraft, der Geist, der die Materie durchdringt, der eigentlich wirksam ist und der der Materie die geheimnisvolle Wirkkraft verleiht. PHILOXENUS z. B. spricht von dem Geist, der dem zweiten Mutterschoss der Taufe es gegeben hat, dass er Menschen zu Kindern Gottes wiedergebiert (3). Manchmal hat es den Anschein, dass die Wirksamkeit des Geistes, der in der Materie wohnt, so stark betont wird, dass jede Wirksamkeit der Materie selbst geleugnet zu sein scheint. B. SHAKKO schreibt im *Buch der Schätze*: « Weil die Seele durch das

(1) VASCHALDE, *Tract. de Trin.* S. 94.
(2) Hdschr. D. *Traktat über die Geburt aus der Taufe.* S. 669.
(3) VASCHALDE a. a. O. S. 112.

Wasser nicht gereinigt wird, so hat sie etwas nötig, das ihr ähnlich ist, durch welches sie gewaschen wird. Deshalb braucht der Mensch das Waschen des Leibes im Wasser und das Waschen der Seele im Geist » (4). Ähnlich schreibt B. HEBRAEUS im *Buch des Candelaber*: « Weshalb hat unser Herr die Taufe aus Wasser und Geist gemacht? Deshalb, weil das Wasser besser als die drei andern Elemente den Schmutz der Leiber abzuwaschen pflegt. Der Geist aber reinigt den Schmutz der Seele » (5). Über die Wirkungsweise der Eucharistie schreibt BAR SHAKKO: « Die leibliche Nahrung ist aus Brot und Wein zusammengesetzt und wenn man sie heiligt, so werden sie Leib und Blut Christi genannt, und der Mensch nimmt sie, und die Seele wird geistliche Dinge erlangen und sie wird sich auf geistige Weise nähren und beide (Leib und Seele) werden gesättigt sein, der eine durch die Natur des Brotes, und die Seele wird gesättigt durch die verborgene Geistigkeit. Die beiden Nahrungen werden zusammengesetzt sein aus Leib und Geist für den Menschen, der aus Leib und Geist zusammengesetzt ist. So ist auch das Blut zusammengesetzt aus Wasser und Wein und Geist » (6). BAR SALIBI kommentiert den Text Act. 10, 47: « Da sprach Petrus: Wie kann man denen noch das Wasser der Taufe versagen, die gleich uns den Heiligen Geist empfangen haben? » Bei dieser Gelegenheit führt er aus, die Gnade sei nicht an das Wasser geknüpft, sondern an den Geist. Das Wasser ist nur « in ordine cuiusdam signi ». Der gute Schächer hat ohne Taufe die Gnade empfangen durch den Geist, der die Ursache der Gnade der Taufe ist (7). JOHANNES VON M. spricht darüber, dass die Armenier statt des Olivenöles Sesamöl für das Myron verwenden. Das lässt er gelten, und zwar mit der Begründung, dass es die Gebete und das Kommen des Hl. Geistes seien, die heiligen, nicht aber die Substanz des Öles (8).

Es dürfte an diesen Stellen wohl doch nicht jede höhere Wirksamkeit der Materie geleugnet werden. Es soll doch wohl nicht gesagt werden, dass z. B. bei der Taufe die Anwendung des Wassers den Sinn einer körperlichen Reinigung hat. Der Gedanke ist

(4) Hdschr. A. Kap. 36. fol. 56 r.
(5) *Candelaber* Fund. VI. Kap. 2. fol. 196 v.
(6) Hdschr. A. fol. 59 r. v.
(7) SEDLACEK, *In Apoc.* etc. S. 61.
(8) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 53.

wohl dieser, dass dem Menschen als Leib-Geistwesen ein Mittel der Reinigung im Vollsinne entspricht, das auch aus Materie und Geist zusammengesetzt ist. Dabei dürfte die Reinigung wesentlich als eine solche im höheren Sinne aufgefasst sein. Die Ansicht, dass die Materie mit ihr Teil an der Wirksamkeit der Geheimnisse hat, entspricht der eingangs dargelegten Grundauffassung der syrischen Theologen vom Sinn der Materie. Sie betonen, dass die Materie selbst Kraft empfängt durch die Überschattung des Geistes. Die Hauptgeheimnisse: Taufe, Myron, Eucharistie, sind ein Ganzes, aus Materie und Geist zusammengesetzt. PHILOXENUS sagt: « Diese (Mysterien der Kirche) erscheinen den Augen als einfache Dinge, aber durch die Überschattung des Heiligen Geistes empfangen sie eine übernatürliche Kraft. Das Wasser nämlich wird der Mutterschoss, der die Menschen aus materiellen Wesen zu geistigen macht. Das Öl empfängt heiligende Kraft » ([9]). Philoxenus betont, dass die Art der Wirksamkeit wunderbar sei, ein Geheimnis, nur durch den Glauben zu begreifen ([10]). Wenn nur der Geist die Gnade spenden würde ohne ein Mitwirken der Materie, wäre das Geheimnis nicht so gross. Es wäre auch gar nicht zu denken, warum denn Gott uns diese geisterfüllte Materie geschenkt hat. Wir sollen doch als Leib-Geistwesen durch etwas, was unserer Natur wesensverwandt ist, in die höhere Geisteswelt emporgehoben werden. In den oben angeführten Texten dürfte wohl nur eine Hauptursächlichkeit der Materie geleugnet werden. Ganz den gleichen Gedanken wie bei den Syrern finden wir übrigens schon bei CYRILLUS VON JERUSALEM: « Da der Mensch doppelt ist, aus Leib und Seele zusammengesetzt, so gibt es auch eine doppelte Reinigung, eine unkörperliche für den unkörperlichen Teil, eine körperliche für den Körper. Denn wie das Wasser den Leib reinigt, so bezeichnet der Geist die Seele, damit das Herz besprengt durch den Geist und den Leib abgewaschen durch reines Wasser wir zu Gott hinzutreten » ([11]). Es ist nicht bloss die Rolle der Materie, durch ihre symbolische Bedeutung uns auf die Glaubenswahrheiten hinzuweisen, den Glauben in uns wachzurufen, der dann die eigentliche Ursache der Gnade wäre. Ein Text des PHILOXENUS könnte freilich so gedeutet werden: « Von dem, der getauft wird,

([9]) VASCHALDE, *De Trin.* S. 91.
([10]) a. a. O. S. 92.
([11]) *Katechese* 3. P. G. XXXIII c. 430.

wird der Glaube verlangt, und dann empfängt er einen Schatz vom Wasser; aber ohne den Glauben ist die Taufe blosses Wasser, und ohne den Glauben sind die lebenspendenden Mysterien nur Brot und Wein » ([12]). Dieser Text mutet uns fast protestantisch an. Aber es stehen die anderen oben angeführten Stellen entgegen, in denen Philoxenus den geheimnisvollen, wunderbaren Charakter der Wirksamkeit der Materie betont. Er wird nur sagen wollen, dass der Glaube als notwendige Disposition im Empfänger der Taufe verlangt ist, und das ist durchaus richtig.

II. - Allgemein.

1. *Gott als Hauptursache.*

Ist nun die Wirksamkeit der Geheimnisse so zu denken, dass die geisterfüllte Materie ohne weiteres kraft des ihr innewohnenden Geistes die gnadenhafte Wirkung hervorruft durch ihre einfache Anwendung? Mit anderen Worten: Ist die Frage nach der Art der Wirksamkeit der Geheimnisse bereits genügend beantwortet dadurch, dass eben der der Materie innewohnende Geist wesentlich die Gnade bewirkt? Ganz abgesehen davon, dass ja doch nicht alle Geheimnisse der Kirche aus Materie und Geist zusammengesetzt sind, — auf die Weihe und die Lossprechung lässt sich dieses Begriffsschema z. B. nicht anwenden — bleibt die Frage zu beantworten, wie denn das aus Materie und Geist gebildete Geheimnis zustande kommt, ferner, wie seine Anwendung zu geschehen hat, ob da nicht ein geisterfüllter Spender der Geheimnisse notwendig ist und welches seine Rolle ist. Bei der Eucharistie freilich genügt das einfache Nehmen der Geheimnisse. Es ist gleichgültig, wer das Geheimnis spendet, aber bei der Taufe und bei dem Myron ist es nicht so.

Allgemein können wir zunächst einmal sagen, dass Gott, Christus, der Hl. Geist, bei den Geheimnissen der Kirche der hauptsächlich Wirkende ist nach der Auffassung der syrischen Theologen. Der menschliche Spender der Geheimnisse und auch die heiligen Symbole selbst spielen nur eine dienende Rolle ([13]). Ganz besonders klar ist es ausgesprochen für den Fall der eucharisti-

([12]) Budge, *The discourses* etc. S. 50. (Dritte Predigt über den Glauben).
([13]) vergl. P. G. III. *Eccl. Hier.* Kap. V. 3, 3. col. 528.

schen Wandlung, dass Christus selbst der eigentlich hauptsächlich Handelnde dabei ist. SEVERUS V. A. schreibt: « Der Priester spricht die Worte aus in der Person Christi » (14). « Es ist nicht der Mensch, der das Opfer darbringt, sondern Christus vollendet es durch die Worte, die der Opfernde spricht, und verwandelt das Brot in Fleisch und den Kelch in Blut durch die Macht, Inspiration und Gnade seines Geistes » (15). « Es ist Christus selbst und seine geheimnisvollen Worte sind es, die über das Brot und den Kelch der Segnung gesprochen werden, die das vernunftgemässe und unblutige Opfer vollziehen, nicht der Priester » (16).

BAR KEPHA sagt im *Kommentar zu den Mysterien der Weihe*: « Beim Darbringen des Opfers sagt man: Du (Christus) hast gesagt: Nimm und tue! » (17). Im Zusammenhang will er sagen: Christus ist es, der eigentlich das Opfer darbringt. Auch im Liturgiekommentar schreibt Bar Kepha, dass der Priester bei der hl. Messe die Stelle Christi vertrete (18). DIONYSIUS BAR SALIBI zur Sache: « Denn in gleicher Weise spricht er (der Priester) über den Kelch die Worte, die unser Herr gesprochen hat im Abendmahlssaale, als er das Geheimnis vollzog, damit er durch diese Worte kundtue, dass auch in diesem Augenblick von Christus selbst die Gestalten geheiligt werden — durch den Willen des Vaters und durch die Wirkung des Geistes, durch den Priester, der die Kreuze zeichnet und die Worte spricht. Denn nicht wer dient, sondern der, welcher angerufen wird über die Geheimnisse, ist der Weihende » (19).

In ähnlicher Weise ist es bei der Weihe des Taufwassers und des Myron der Hl. Geist, der das Wasser und das Öl zu geisterfüllter Materie macht. Der Wortlaut der Epiklese zeigt das klar. Der Priester bittet da, dass der Hl. Geist komme und das Wasser — das Öl — heilige (20).

Auch bei der Anwendung der mit Geisteskraft erfüllten Materie bei der Taufe und bei der Firmung ist es wiederum Gott,

(14) BROOKS V. II. P. II. S. 238.
(15) a. a. O. S. 234. vergl. S. 245.
(16) a. a. O. S. 245. vergl. auch: P. I. S. 201.
(17) Hdschr. D. S. 363/64.
(18) R. H. CONNOLLY H. W. CODRINGTON. *Two Commentaries on the Jacobite liturgy*. London 1913, S. 35.
(19) LABOURT, *Expos. Lit.* S. 73.
(20) Hdschr. G. S. 28. DENZINGER II. S. 538/39.

Christus, der in erster Linie als tätig gedacht wird, nicht der menschliche Spender, der freilich auch notwendig ist. SEVERUS v. A. sagt: « Es ist nicht Paulus und nicht Apollo, der tauft, sondern es ist Gott selbst » (21). Der Priester hat aber auch seine Bedeutung bei der Spendung der Gnade. Severus schreibt in einem seiner Briefe: « Das Wort des Salbenden ist gemischt mit dem Öl und bringt die Gnade des Geistes » (22).

GEORG DER ARABERBISCHOF schreibt: « Er (Christus) wusch uns rein ab mit dem reinen Wasser der Taufe, — er salbte uns und besiegelte uns mit dem reinen, lieblich duftenden Salböl und gab das Unterpfand des Hl. Geistes in unsere Herzen » (23).

Bei Erklärung der passiven Formeln bei der Spendung der Taufe und Firmung machen die syrischen Theologen eigens darauf aufmerksam, warum man so sagt und nicht in der aktiven Form. So schreibt GEORG DER A. B.: « Das aber, dass der Priester sagt: Es wird getauft, — und nicht sagt: Ich taufe, — weist auf Grund seiner Bescheidenheit darauf hin, dass diese ehrwürdige Sache nicht sein ist, sondern dass durch Gnade ihm das Geschenk verliehen wird, die Sakramente zu verwalten » (24). Fast wörtlich der gleiche Text findet sich bei B. KEPHA in seinem Taufkommentar. Nur heisst es dort: « Er, der Priester, ist durch die Gnade auserwählt, dass er Diener der Geheimnisse der Taufe sei » (25). Ganz ähnlich erklärte auch bereits THEODOR VON MOPSUESTIA die passive Formel bei der Taufe: « Er sagt: Es wird getauft N. N., ... um dir durch dieses Wort zu zeigen, wer die Ursache der Gnade ist. ... Er sagt...: Es wird getauft, ... nicht: Ich taufe dich, ... weil nicht irgend ein Mensch diese Gabe schenken kann, sondern es allein Sache der Gnade Gottes ist, so Grosses zu geben » (26).

In gleicher Weise ist bei den Geheimnissen, bei denen keine geisterfüllte Materie vermittelnd wirkt, Gott derjenige, der eigentlich am Werke ist. Das gilt für die Weihe: BAR KEPHA sagt im

(21) BRIÈRE, *Hom. Cath.* 88. P. O. XXIII. S. 95; vergl. BROOKS. V. II. P. II. S. 423.

(22) Brooks V. II. P. II. S. 354.

(23) RYSSEL *(Über die Konsekration des Salböls I.)* S. 12.

(24) RYSSEL *(Erl. der Sakr.)* S. 38.

(25) Hdschr. D. S. 661.

(26) A. RÜCKER, *Ritus baptismi et missae, quem descripsit Theodorus Ep. Mops.* Münster 1933, S. 17.

Kommentar zu den Mysterien der Weihe: « Der Bischof erklärt durch die Proklamation: Die Wahl des Geweihten ist nicht von mir, sondern von Gott, durch den mir gestattet ist, dass ich Kraft gewähre » ([27]). Gott ist es also in erster Linie, der die Weihe vollzieht, aber es ist doch auch dem weihenden Bischof « gestattet, dass er Kraft gewähre ». Derselbe Gedanke ist noch klarer ausgedrückt im gleichen Kommentar: « Durch die Rechte des Bischofs gibt er (Christus) ihnen (den Ordinanden) Geist und vollkommene Kraft » ([28]). In einer Anmerkung von späterer Hand am Rande der Handschrift finden wir denselben Gedanken wieder: « Wenn jemand fragt oder vielleicht zu erfahren sucht, was der Bischof vom Leibe und Blute nimmt ([29]), so soll er wissen, dass er Christus, Gott, nimmt. Er (Christus) wird in Fülle sein in den Händen des Bischofs durch die Wirkung des Hl. Geistes. Er, Christus, ist es, der herabschwebt ([30]) dort zu dieser Zeit, weil er ist der wahre Herr, der Bischof und der Geber des Priestertums. Der Bischof also ist der Diener an seiner Stelle » ([31]).

BAR HEBRAEUS lehrt das Gleiche im *Buch der Leuchte des Heiligtums*: « Die Proklamation tut kund, dass seine Erwählung und Berufung von der Gottheit kommt durch Vermittelung des Bischofs » ([32]). « Das Evangelium, das über seinem (des Ordinandus) Haupt geöffnet wird, — tut kund, dass von Jesus, der seine Hände zur Zeit der Himmelfahrt ausbreitete und seine Jünger segnete, er geweiht wird ([33]).

Auch bei der Lossprechung ist es in erster Linie Gott, der wirkt. Schon dass die Absolution in die Form des Gebetes gekleidet ist, dass Gott die Sünden verzeihen möge, beweist das. (Vergl. weiter unten bei Behandlung des Busssakramentes, S. 206 ff.!)

Die Überzeugung, dass alle gnadenspendende Kraft der Geheimnisse der Kirche vom Wirken Christi herkommt, ist bei den

([27]) Hdschr. D. S. 363/364.

([28]) a. a. O. S. 364.

([29]) Der Bischof legt zuerst seine Hand auf das Allerheiligste, dann auf das Haupt des Ordinandus.

([30]) Es handelt sich um die charakteristische zitternde Bewegung der Hand, die der Bischof über dem Haupt des Ordinandus ausführt.

([31]) Hdschr. D. Anmerkung (von späterer Hand) zu S. 368.

([32]) *Candelaber* fol. 193 v.

([33]) a. a. O. fol. 192 v.

syrischen Theologen tief verankert. Einen schönen, sinnfälligen Ausdruck dieser Lehre finden wir in dem Gebrauch des Myron, wie es oft heisst, « für alle Geheimnisse der Kirche ».

Das Myron geniesst bei den Syrern eine ganz ausserordentliche Hochschätzung. Warum das? Es bedeutet Christus, den Herrn, also die Quelle aller Gnaden. Das Myron verleiht eben deshalb « allen Geheimnissen der Kirche » ihre gnadenspendende Kraft. Nach PS.-DIONYSIUS bedeutet das Myron den « göttlichsten Jesus » (34). « Das Myron bedeutet den göttlichen Christus », so BAR SHAKKO (35). GEORG DER ARABERBISCHOF schreibt: « Durch dieses Salböl wird Christus, der Erlöser aller, typisch vorgebildet; denn er ist das reine und heilige Salböl, durch welches geheiligt ward das Menschengeschlecht, das unrein geworden war » (36). Ähnlich auch JOHANNES VON MARDIN (37).

Schon nach PS.-DIONYSIUS wird das Myron gebraucht für die Taufe, für die vollendende Salbung nach der Taufe und für die Altarweihe (38). GEORG DER A. B. sagt ganz allgemein: « Ohne dasselbe werden nicht vollzogen die Geheimnisse der Kirche » (39). « Ohne Myron wird keine Kirche geweiht und kein Altar und auch nicht die Taufe und das Messopfer und auch nicht Priester und Diakone » (40). So BAR KEPHA. Auch nach ihm bedeutet das Myron Christus (41). So steht also das Myron auch zur Eucharistie in Beziehung. Denn ohne das Myron kann das hl. Opfer nicht dargebracht werden, weil Kirche und Altar durch das Myron geweiht sein müssen (42). BAR HEBRAEUS zur Sache: « Wenn nicht das göttliche Myron wäre, das speziell vom Bischof geweiht wird, dann wäre es auch nicht dem Priester erlaubt, dass er die Eucharistie bricht. Durch das Myron nämlich wird der Altar geweiht, auf dem die Geheimnisse vollzogen werden » (43). In welcher Beziehung das Myron zur Priesterweihe steht, ist nicht recht begreiflich,

(34) P. G. III. *Eccl. Hier.* Kap. IV. 3, 4. col. 477 C.
(35) Hdschr. D. Kap. 34. fol. 51 v.
(36) RYSSEL *(Über das Salböl I.)* S. 11.
(37) Hdschr. C. S. 45.
(38) P. G. III. *Eccl. H.* Kap. IV. 3, 10, 11, 12. col. 484.
(39) RYSSEL S. 10.
(40) Hdschr. C. *Traktat über das Myron.* fol. 129 v.
(41) a. a. O. S. 9.
(42) ebenda.
(43) *Candel.* fol. 192 v.

da keine Salbung bei der Priesterweihe vorkommt. Selbst mit der Ehe wird das Myron in Verbindung gebracht: BAR KEPHA: « Es heiligt die Jungfräulichkeit und die eheliche Vereinigung macht es vollkommen ohne Beschmutzung » (44). Es herrscht eben die Vorstellung: Alle Heiligung und Vergöttlichung muss vom Myron herkommen, weil das Myron Christus bedeutet und weil Christus der Quell aller Gnade ist.

So ist in der Hochschätzung des Myron die tiefe Überzeugung kundgetan, dass aller Wert der Geheimnisse der Kirche nur von Christus dem Herrn herkommen kann.

2. *Die Rolle des menschlichen Spenders:*

Es wurde im Vorhergehenden schon behandelt, dass, wenn auch Gott in den Geheimnissen der Kirche hauptsächlich am Werke ist, so doch auch der menschliche Ausspender seine Bedeutung hat. Es kann nicht jeder ohne weiteres diese, wenngleich dienende, so doch bedeutsame Rolle des Vollziehers der heiligen Riten der Kirche spielen.

Die Aufgabe, durch die materiellen heiligen Zeichen der Kirche den Menschen aus seiner Erdverbundenheit zu lösen und in die Welt des Geistes einzuführen, ist besonderen Geistträgern vorbehalten, die durch die Handauflegung zu diesem Dienste ausgesondert und befähigt werden. Wir zitierten schon einmal den Text aus dem *Buch des Candelaber* des B. HEBRAEUS: « Wir sagen, dass das Priestertum der Weg ist, der die Menschen von tierischen Gewohnheiten zu engelhaften Gewohnheiten führt, soweit es möglich ist, durch das Mittel von körperlichen Dingen, in denen der Typus des Unkörperlichen dargestellt ist » (45). Ebenso führten wir an, was THEODOR BAR WAHBUN vom Priestertum sagt, dass es « durch Vermittelung sinnlich wahrnehmbarer Handlungen mit göttlichen Geschenken verbunden ist wie Feuer mit Eisen » (46).

Wer die Handauflegung nicht empfangen hat, der hat auch nicht die Aufgabe, die Menschen in dieser geheimnisvollen Weise Gott zu nähern. So sagt B. HEBRAEUS von den Mönchen, deren Weihe — ohne Handauflegung — er beschreibt: « Wenn der Mönch

(44) Hdschr. C. *Traktat über das Myron*. fol. 130 v.
(45) *Candel.* VI. Fund. Kap. 1. fol. 189 v.
(46) GERBER S. 20/21.

geweiht wird, kniet er nicht, auch nicht auf einem Knie, sondern er steht nur vor dem Priester, der durch die heilige Anrufung ihn weiht, weil er nicht die anderen nähert, sondern allein für sich steht in einem abgesonderten und heiligen Stand » ([47]). PS.-DIONYSIUS tadelt den Mönch Theophilus schwer, dass er sich in Angelegenheiten einmischt, die nur den Priester angehen. Er hatte einen Priester zurechtgewiesen wegen der Absolution eines Sünders ([48]). Auch der Subdiakon, der zwar eine Weihe empfängt, aber nicht die Handauflegung und damit nicht die Gabe des Hl. Geistes ([49]), wird wie B. WAHBUN sagt, nur « für die Kirche geweiht und nicht für den Altar. ... Er hat keine von den Vollmachten des Priestertums, ... er hat nicht das Recht, den heiligen Altar zu berühren » ([50]). Der ganze Kreis der Geheimnisse ist ihm verwehrt, weil er nicht durch die Handauflegung ein Geistträger geworden ist.

BAR HEBRAEUS unterscheidet im *Buch der Blitze* die dem Bischof vorbehaltenen Weihehandlungen und die dem Priester zustehenden ([51]). Auf dieser Unterscheidung beruht seine Einteilung der Geheimnisse der Kirche. Die durchgehende Auffassung der syrischen Theologen ist es, dass nur der durch die Handauflegung mit der Gabe des Hl. Geistes Erfüllte Ausspender der Geheimnisse der Kirche sein kann. Ob hier für die Taufe etwa eine Ausnahme zu machen ist, darüber wird später noch gehandelt. Heute ist in der syrischen Kirche die Auffassung allgemein, dass nur Bischöfe und Priester Spender der Sakramente sind. Der Katechismus des Patriarchen sagt dazu: « Wer sind die Beauftragten zur Spendung der Sakramente? Antwort: Das sind die Bischöfe und Priester » ([52]). Über den Ausnahmefall der Nottaufe wird weiter unten gesprochen. Man ist ganz allgemein der Ansicht, dass die Protestanten deshalb keine gültige Taufe haben, weil sie keine Priester haben.

Der Spender der Geheimnisse muss also geisterfüllt sein. Genügt es dazu, dass er einmal die Weihe empfangen hat und so

([47]) *Candel.* fol. 194 v.

([48]) P. G. III. *8. Brief,* col. 1091 ff.

([49]) *Buch der Blitze.* P. VII. cap. I. fol. 129 r. v. 130 v. 131 r.

([50]) Hdschr. B. *Erklärung der Geheimnisse.* S. 125.

([51]) *B. der Blitze.* fol. 128 ff.; 132 ff.

([52]) Mgr. Sévérius A. BARSAUM, *Abrégé de Catéchisme.* Jérusalem 1930, (arabisch) S. 37.

amtlicher Geistträger geworden ist, oder muss er auch durch den rechten Glauben und etwa auch durch dem Glauben entsprechende Sitten persönlich Geistträger sein?

Wir stehen da vor der auch durch die syrischen Theologen viel erörterten Frage nach dem Wert der Spendung der göttlichen Geheimnisse durch häretische Priester oder Bischöfe. Die Frage wird praktisch behandelt für die Spendung der Taufe, der Besiegelung mit dem Myron und der Handauflegung der Weihe. Da stand man vor der praktischen Frage, ob die von Häretikern Getauften, Gefirmten oder Geweihten sich noch einmal dem heiligen Ritus unterziehen müssen oder nicht. Da die Syrer in dieser Frage ganz der Tradition folgen wollen, sei zunächst kurz dargestellt, wie die griechische Praxis und Lehre im allgemeinen sich zu dieser Sache stellt ([53]).

Die Entwickelung beginnt mit der völligen Ablehnung der Sakramente der Häretiker — praktisch handelt es sich um Taufe, Firmung und Weihe — in Theorie und Praxis. FIRMILIAN, Metropolit von Caesarea in Kappadozien, bezeichnet im Jahre 256 die Praxis, jeden ausserhalb der kath. Kirche Getauften wiederzutaufen, als eine alte Gewohnheit in der kleinasiatischen Kirche ([54]). Ebenso lehnt CLEMENS VON ALEXANDRIEN die Taufe der Häretiker ab ([55]). Auch DIONYSIUS VON ALEXANDRIEN bestätigt die Praxis der Wiedertaufe der Häretiker ([56]). Er selbst aber taufte die mit der richtigen trinitarischen Formel Getauften nicht wieder ([57]). In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts kam allgemein allmählich eine mildere Praxis auf. Der *Canon der Alten* verwirft die Taufe der Häretiker, erkennt aber die der Schismatiker an ([58]). Unter « Häretikern » sind gewöhnlich nur solche verstanden, die in Dingen der Trinität irren.

Das NICAENUM ordnet an, die Novatianer, die mehr als Schismatiker denn als Häretiker gelten, durch Handauflegung

([53]) Vergl. E. HERMAN, *Baptême en Orient*, in: Dictionnaire de droit can. II. col. 147 ff. - A. SCHEBLER, *Die Reordinationen in der «altkatholischen» Kirche*. Bonn 1936, S. 38 ff.

([54]) SCHEBLER S. 38.

([55]) E. HERMAN a. a. O. col. 178. *Stromata* lib. I. c. XIX. P. G. VIII. col. 1205.

([56]) SCHEBLER S. 38.

([57]) E. HERMAN a. a. O.

([58]) SCHEBLER S. 39.

wieder aufzunehmen (Can. 8). Die Paulianisten dagegen müssen wiedergetauft werden (Can. 19). ATHANASIUS verwirft zunächst die Taufe der Arianer, weil sie nicht im Namen der Trinität getauft sind; später ändert er seine Meinung ([59]). GREGOR VON NYSSA und CYRILL VON JERUSALEM verwerfen die Taufe der Häretiker ganz allgemein ([60]). BASILIUS lehnt grundsätzlich die Taufe der Häretiker ab, die der Schismatiker lässt er gelten. Auch die Novatianer rechnet er zu den Schismatikern. Er lässt aber Milderungen in der Praxis zu, um des Friedens willen. So lässt er einmal zwei enkratitische Bischöfe in ihrer Würde ohne Wiederweihe ([61]). Der siebte Canon des Konzils von Laodicea erkennt auch die Taufe der Photinianer, die bezüglich der Trinität irren, an ([62]).

Im ganzen herrscht also Unsicherheit. Die Unterscheidung zwischen ungültiger und fruchtloser Taufe war nicht klar erkannt. Im allgemeinen werden die Irrlehrer, die bezüglich der Trinität irren, wiedergetauft, da im Munde solcher Irrlehrer die Taufformel ihren Sinn verliert. Wenn die Arianer nicht wiedergetauft werden, so ist das eine Inkonsequenz. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts war durch die Gewohnheit festgelegt, welche Häretiker wiederzutaufen waren, welche nicht. Für das 5. Jahrhundert haben wir einen Text, der im einzelnen bestimmt, wie gegenüber den wiederkehrenden Häretikern zu verfahren sei. Es ist der angebliche *7. Canon des ersten Konzils von Konstantinopel*, in der Tat ein Auszug aus einem *Brief der Kirche von Konstantinopel an Martyrius von Antiochien* (459-471). Hier wird bestimmt: Durch die Salbung mit dem Myron werden aufgenommen: die Arianer, Mazedonianer, Sabatianer, Novatianer, Quartodezimaner und Apollinaristen. Es müssen wiedergetauft werden: die Eunomianer, Montanisten, Sabellianer und andere mehr ([63]). Dieser Canon verlangt aber die Wiederweihe aller Häretiker, auch derer, die nicht wiedergetauft zu werden brauchen ([64]). Die gleichen Unterscheidungen kehren wieder im Traktat des TIMOTHEUS VON KONSTANTI-

([59]) E. HERMAN a. a. O. col. 179.

([60]) ebenda.

([61]) ebenda.

([62]) ebenda.

([63]) a. a. O. col. 180. I. B. PITRA, *Iuris ecclesiastici Graecorum Hist. et monumenta*. Romae t. I. 1864, S. 511.

([64]) SCHEBLER S. 41.

NOPEL (Anfang 7. Jahrh.) über die Aufnahme der Häretiker ([65]). Hier wird noch eine neue Kategorie hinzugefügt: die der Nestorianer und Monophysiten, die ohne Taufe und ohne Salbung aufgenommen werden. DAS TRULLANUM (Can. 95) wiederholt dieselbe Sache. Aber weder bei Timotheus noch im Trullanum wird die Notwendigkeit der Wiederweihe erwähnt ([66]).

Wird in den Fällen, in denen auf eine Wiedertaufe verzichtet wird, die Taufe tatsächlich als « gültig » in unserem Sinne anerkannt? SCHEBLER bringt zu dieser Frage einen Text aus dem 5. Jahrhundert, den *46. apostolischen Canon*, der grundsätzlich jede Häretikertaufe verwirft ([67]). JOHANNES SCHOLASTICUS, der bedeutendste Kanonist in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts nimmt diesen Canon in seine Sammlung auf, obwohl er die monophysitische Taufe in der Praxis anerkennt. Es scheint ein Widerspruch zwischen Theorie und Praxis vorzuliegen. Dieser ist aber nur scheinbar. « Auch dort, sagt Schebler, wo Wiederholung der Häretikertaufe abgelehnt, ihre innere Gültigkeit also anerkannt wird, gilt sie als ein ἐψευσμένον χαὶ μάταιον βάπτισμα, als eine Scheintaufe ohne Inhalt, weil die Hauptsache fehlt: der Hl. Geist » ([68]). Schebler weist hin auf die Tatsache, dass in der griechischen Kirche vielfach die Wiedertaufe nicht verlangt wird, wohl aber bei denselben Häretikern die Wiederweihe und Wiederfirmung ([69]). So, wie schon erwähnt, im Brief an Martyrius. Es ist dies an sich verwunderlich, da nach der gewöhnlichen Auffassung der Zeit nur der Priester taufen kann, aus der Ungültigkeit der Weihe also die der Taufe folgt. Basilius z. B. zieht daraus, dass die Häretiker nicht wahre Priester sein können, den Schluss, dass sie auch nicht gültig taufen können ([70]). Doch auch das Nicaenum verlangt nicht die Wiedertaufe der Arianer, wohl aber deren Wiederweihe ([71]). (Ob es sich um eigentliche Wiederweihe handelt, ist in etwa strittig, darüber später S. 89). Schebler sieht dem Grund für diese verschiedene Behandlung der Taufe und der Weihe darin, dass die Taufe nach Auffassung der Griechen nicht in sich schon den Hl.

([65]) E. HERMAN a. a. O. col. 180. P. G. LXXXVI col. 11 ff.
([66]) L. SALTET, *Les réordinations*. Paris 1907, S. 56. S. 58.
([67]) SCHEBLER S. 39. FUNK: *Didascalia* B. I. S. 579.
([68]) SCHEBLER S. 39/40.
([69]) SCHEBLER S. 70.
([70]) HERMAN a. a. O. col. 177. BASIL. *Epist.* can. 1. PITRA t. I. S. 578.
([71]) SCHEBLER S. 48.

Geist gibt, wohl aber die Handauflegung der Weihe. Dasselbe gilt für die Handauflegung oder die Salbung der Firmung ([72]). Der Hauptgrundsatz ist: Ausserhalb der Kirche, bei den Häretikern, kann der Hl. Geist nicht sein. Also Firmung und Weihe, deren einzige Wirkung der Geist ist, können bei ihnen überhaupt nicht bestehen. Die Taufe dagegen, die an sich nicht den Hl. Geist spendet, kann doch irgendwie zu Recht bestehen, obwohl sie eine Scheintaufe ohne Inhalt ist. Es wäre also bei der Taufe irgendwie eine Unterscheidung zwischen fruchtloser und ungültiger Spendung wenigstens keimhaft gemacht, während das Gleiche für die Weihe und die Firmung noch in keiner Weise erkannt war ([73]).

Nun zu den syrischen Autoren! Schon PHILOXENUS MABBUGENSIS handelt des öfteren über unsere Frage ([74]). Er sagt, man müsse zusehen, ob die von Häretikern Getauften oder Geweihten imstande seien, die « Integritas » zu ertragen. Wenn ja, so solle man das integrale Vorangehen anwenden, d. h. sie wiedertaufen und wiederweihen. Wenn aber zu fürchten ist, dass sie so abgeschreckt werden und wieder in die Häresie zurückfallen, dann soll man um des Friedens willen die « Oeconomia » walten lassen und die Wiederholung der Sakramente unterlassen ([75]). Es ist immerhin bemerkenswert, dass hier der Ausdruck « Oeconomia » uns begegnet, der auch von den neueren griechischen und russischen Theologen gebraucht wird. Diese Theologen haben bekanntlich eine eigene Theorie ausgebaut, um die Verschiedenheit des Vorangehens der Kirche in der Frage der Wiederholung oder Nichtwiederholung der von Häretikern gespendeten Sakramente theoretisch zu rechtfertigen. Sie schreiben der Kirche die Gewalt zu, je nach den Zeitumständen ein an sich eigentlich ungültiges Sakrament, das aber doch der äusseren Form nach richtig vollzogen ist, zu sanieren oder es zu wiederholen. Die Sanierung verschafft dem mangelhaften Ritus nachträglich die Wirkung eines vollgültigen Sakramentes ([76]).

Philoxenus bringt jedenfalls diese theoretische Begründung der « Oeconomia » nicht. In wie weit bei anderen Ansätze dazu

([72]) SCHEBLER S. 40.
([73]) SCHEBLER S. 41.
([74]) J. LEBON, *Textes inédits*. S. 152-159; 168/69; 184-193; 210-220.
([75]) a. a. O. S. 219.
([76]) TH. SPÁČIL, *Doctrina Theologiae Orientis separati de baptismo*. Rom 1926, S. 256 ff. - JUGIE III. S. 119 ff.

vorhanden sind, darüber weiter unten. Zur Verteidigung seines praktischen Vorangehens beruft sich Philoxenus auf die Tradition. Er, wie auch die anderen Syrer, wollen vor allem die Tradition wahren. Dieser Grundsatz ist ja an sich sehr berechtigt. Man würde aber doch wenigstens den Versuch einer theoretischen Begründung wünschen.

Die « Integritas » weist er nicht theoretisch zurück, im Gegenteil, wie oben gesagt, wenn es sich ohne Skandal machen lässt, dann ist er für dieses integrale Vorangehen. Ja er lehrt, dass die Häretiker tatsächlich das Priestertum nicht haben. Wer nicht bekennt, dass Jesus der Herr ist, der kann den Hl. Geist nicht haben, folglich auch nicht das Priestertum ([77]). Also das amtliche Geisterfüllt-Sein ist hier ohne weiteres mit dem persönlichen gleichgesetzt.

An manchen Stellen scheint es, dass er die von Häretikern gespendeten Sakramente doch als tatsächlich gültig ansieht. An einer Stelle erzählt er, dass zur Zeit des Kaisers Theodosius die Arianer ohne Wiederholung der Sakramente wieder aufgenommen wurden. Ja man stritt nicht einmal darüber, ob sie wiederzutaufen seien ([78]). An anderer Stelle erklärt er, man dürfe das Priestertum des Meletius, obwohl von den Arianern gespendet, nicht verwerfen (هكذا), noch auch die Diakonatsweihe, die Meletius dem hl. Basilius spendete ([79]). Wie Philoxenus dann aber doch, wie wir sahen, für die « Integritas » eintreten kann, wenn sie sich ohne Skandal durchführen lassen kann, ist nicht recht zu begreifen. Er ist sich offenbar über die Dinge nicht klar, sucht nur eine praktische Lösung, die dem Frieden der Kirche nicht schadet. Über die theoretische Frage ist bei ihm nichts zu holen.

Nun zur Lehre des SEVERUS VON ANTIOCHIEN zur Sache! Sie ist deswegen von grösster Bedeutung, weil er als der Hauptkirchenvater bei den Monophysiten gilt. Wir finden diese Lehre hauptsächlich in seinen Briefen. Sie sei im einzelnen hier dargestellt. Es wird so erhellen, in wie weit Severus mit den Griechen übereinstimmt, und was bei ihm sich an Eigenem findet.

Zunächst: Severus lehrt mit aller Klarheit und Schärfe und Allgemeinheit, dass die Geheimnisse aller Häretiker — es handelt

([77]) LEBON a. a. O. S. 76.
([78]) a. a. O. S. 184.
([79]) a. a. O. S. 186.

sich praktisch um Taufe, Firmung, Weihe und Eucharistie — in sich völlig wertlos sind. Und zwar gilt dies — und das ist besonders zu betonen — auch in den Fällen, in denen von einer Wiederholung abgesehen wird. Wir sagen mit Absicht nicht, dass Severus die Geheimnisse als « ungültig » bezeichnet. Denn es ist doch sehr zuzusehen, ob nach ihm z. B. ein von Häretikern Getaufter tatsächlich genau in derselben Lage ist wie ein Heide, der überhaupt nicht getauft ist. Das allein wäre volle Ungültigkeit in unserem Sinne.

Die grundlegende These ist: Die Häretiker können die Gabe des Hl. Geistes nicht haben. Das ist aber die wesentliche Wirkung sowohl der Taufe (vergl. oben S. 39!) wie der Firmung als auch der Weihe. Also sind diese Geheimnisse bei den Häretikern in sich leer und bedeutungslos. Auch der Wert der Eucharistie wird abhängig gemacht vom rechten Glauben des Priesters.

Einige Zeugnisse zur Sache: « Niemand ist so bar der heiligen Lehre der Orthodoxie, dass er nicht die Taufe, gespendet von irgendwelchen Häresien, als unvollkommen und verfälscht (مدخلا) ansähe » ([80]). An anderer Stelle sagt er, nachdem er ausdrücklich festgestellt hat, dass Weihe, Taufe und Firmung bei manchen Häretikern nicht wiederholt zu werden brauchen: « Diese Dinge haben wir erzählt nicht, weil wir Akte, die von Häretikern vollzogen werden, für gültig (معنا) erklären wollen — sie sind in der Tat ungültig (لحا صعنا), nicht fest und schwach — sondern, weil wir erklären wollen, dass Heilung denen, die sich von der Häresie bekehren, nicht bloss auf eine Weise gegeben wird, sondern entsprechend der Natur des Irrtums » ([81]). Severus bezeichnet eine von Nestorianern gespendete Weihe als ungültig (لحا صعنا). Sie wird betrachtet, als ob sie nie stattgefunden hätte. Es kommt hier als Grund für die Ungültigkeit hinzu, dass die Weihe unkanonisch ausserhalb des Territoriums vollzogen wurde ([82]). Wenn Severus davon spricht, wie die einzelnen Häretiker in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden, sagt er immer, dass ihnen der Hl. Geist gegeben werden muss. Diesen können sie durch die Geheimnisse der Häretiker nicht empfangen haben: « Es ist in der Tat niemand, der

([80]) Brooks V. II. P. II. S. 353.
([81]) Brooks V. II. P. I. S. 183.
([82]) a. a. O. S. 38/39.

leugnet, dass die Häretiker verfälscht sind und abgeschnitten und die Gnade des Hl. Geistes brauchen. Aber die Erzieher der Kirche ersetzen diesen Mangel in verschiedener Weise » (83). « Die Männer früherer Zeiten verliehen die Gabe des Hl. Geistes den Häretikern, die dieser Gabe beraubt waren, durch die wahre Taufe der Kirche u. s. w. » (84). Severus behandelt einmal den Fall, dass orthodoxe Kleriker von Häretikern einen höheren Weihegrad erhalten haben. Die Frage ist: müssen sie bei der Aufnahme in ihren früheren Weihegrad zurückkehren? Antwort: ja! « Der zweite Grad hat keine Gültigkeit (اهكا سب سكا ٨٨ حمه) und ist unbekannt vor Gott ». Die von Häretikern gespendete Weihe ist illegitim (كا حسنه). Die häretische Handauflegung ist fremd und verflucht (85).

Auch die Eucharistie der Häretiker ist wertlos. Im Brief an Ammian und Epagatus tadelt Severus einen der Adressaten, dass er sich die Kommunion von weit her kommen lässt. Der Wert der heiligen Geheimnisse hängt nicht ab von der Tugend des Priesters. Aber eine Bedingung wird ausdrücklich hinzugefügt: « vorausgesetzt natürlich, dass ihr Glaube orthodox ist » (86). Also die Eucharistie der häretischen Priester ist wertlos.

Ganz allgemein nennt Severus als Bedingung dafür, dass die Worte des Priesters voll des Hl. Geistes seien, dass der Priester den rechten Glauben habe: « Es ist nichts, was vom orthodoxen Hohenpriester dem Gesetz entsprechend gesagt wird, — was nicht voll des Hl. Geistes ist » (87). P. DE PUNIET will aus diesem Text herleiten, dass es bei der Sakramentenspendung nach der Ansicht des Severus nicht auf den Glauben und die guten Sitten des Priesters ankomme (88). Puniet lässt die Worte « vom orthodoxen Hohenpriester » einfach weg. Der Sinn des Textes im Zusammenhang ist: Es ist gleichgültig, ob die Worte des Priesters bei der Taufe, der Firmung oder der Absolution gesprochen werden, sie spenden immer den Hl. Geist.

(83) BROOKS V. II. P. II. S. 313.

(84) a. a. O. S. 301.

(85) Syrischer Text: BROOKS V. I. P. II. S. 317/18. Übers.: V. II. P. II. S. 282/83.

(86) BROOKS V. II. P. II. S. 235. vergl. S. 232. 236. 238. 240. 241. 245.

(87) a. a. O. S. 354. vergl. S. 240.

(88) D. P. DE PUNIET, *Les paroles de la consécration et leur valeur traditionelle*. Rev. d'hist. eccl. XII. (1912) S. 56.

Grundsätzlich lehnt also Severus die Geheimnisse der Häretiker als wertlos ab, und zwar, um das noch einmal zu betonen, auch für den Fall, dass von einer Wiederholung abgesehen wird. In der Praxis richtet er sich ganz nach der Tradition der Canones, der Konzilien und der heiligen Väter. Er sagt ausdrücklich, dass er selbst keine geistreichen Untersuchungen anstellen wolle ([89]).

Im *Brief gegen die, die behaupten, dass die Anhänger der Synode von Chalcedon wiedergesalbt werden müssen*, beruft er sich auf Dionysius von Alexandrien, der unterscheidet: Die im Namen der Dreifaltigkeit getauft sind, sind gültig getauft, aber, die von solchen, die falsch über die Dreifaltigkeit lehren, das Sakrament empfangen haben, müssen wiedergetauft werden. Dieser Standpunkt wurde, so sagt Severus, eingenommen von der Synode von Nicaea. Demnach sind die Anhänger des Paul von Samosata wiederzutaufen. Die Anhänger des Photinus und Novatus müssen nach der Synode von Laodicea ([90]) zwar nicht wiedergetauft, wohl aber wiedergefirmt werden. Severus bemerkt dazu kritisch, die Häresie des Photinus sei von der des Paul von Samosata wenig verschieden, die Unterscheidung darum nicht recht verständlich ([91]). Er erklärt aber, dass er einfach den Canones folgen wolle, ohne selbst eigene Untersuchungen anzustellen. Einmal gibt er einen Grund dafür, dass die Nestorianer im Unterschied zu anderen Häretikern nicht wiedergesalbt zu werden brauchen: ihre Häresie richtet sich nicht gegen die Natur des Wortes Gottes selbst (wie die des Paul von Samosata und des Photinus) ([92]). Der Hauptgrund für sein Vorangehen ist aber auch hier die Tradition: das Konzil von Ephesus verlangt die Wiedertaufe und Wiederfirmung der Nestorianer nicht ([93]).

Der Sache nach bringt Severus des öfteren das Gleiche, was im bekannten unechten *Canon 7 des ersten Konzils von Konstantinopel* (Brief der Kirche von K. an Martyrius von Antiochien) sich findet, dass nämlich bestimmte Klassen von Häretikern wiedergetauft werden müssen, andere nur wie-

([89]) Brooks V. II. P. II. S. 298.
([90]) Mansi II. S. 566.
([91]) Bbooks a. a. O. S. 296.
([92]) Brooks a. a. O. S. 300/301.
([93]) a. a. O. S. 348.

dergesalbt zu werden brauchen (94). Severus fügt eine dritte Kategorie hinzu, wie dies auch in griechischen Weiterbildungen des Canon 7 sich findet, nämlich im Traktat des Presbyters TIMOTHEUS *De iis, qui ad ecclesiam accedunt*, (95) und im *Canon 95 des Trullanum* (96). Zu dieser dritten Klasse gehören solche, die ohne Wiedertaufe und ohne Wiedersalbung einfach durch das Anathem gegen die Irrlehre und, wie Severus hervorhebt, « durch das Urteil des orthodoxen Priesters und die Aufnahme durch ihn » (97) wieder zugelassen werden.

Gegenüber dem 7. Canon von Konst. (der Severus ja allein vorlag) sind aber drei sehr bedeutsame Unterschiede hervorzuheben:

1. Der Canon sagt nicht wie Severus, dass die Taufe der Häretiker, auch wenn sie nicht wiederholt wird, doch wertlos sei.

2. Severus verlangt nicht die Wiederweihe derer, deren Taufe praktisch anerkannt wird, während Canon 7 dies tut.

3. Severus verzichtet in manchen Fällen auch auf eine Wiedersalbung (nämlich der Nestorianer und Chalcedonier), die Canon 7 in allen Fällen verlangt. Dies ist um so mehr hervorzuheben, als Severus ausdrücklich betont, dass die Häretiker selbstverständlich den Hl. Geist nicht haben. Der Hl. Geist kann auf verschiedene Weise gegeben werden: durch die Taufe, durch die Salbung oder durch die einfache Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft (98). Das ist gegenüber dem Canon 7 ein ganz wesentliches Novum. Die späteren griechischen Quellen, die auch eine dritte Kategorie kennen, die ohne Wiedersalbung aufgenommen wird (Timotheus und das Trullanum), sagen nicht, dass die Häretiker, die nicht wiedergesalbt zu werden brauchen, den Hl. Geist nicht haben, dass also die bei den Häretikern empfangene Firmung nichtig wäre.

Wir sagten schon, dass Severus im Unterschied zu *Canon 7* die Wiederweihe derer, die nicht wiedergetauft zu werden brauchen, nicht verlangt. Schebler zufolge wird von den Griechen

(94) a. a. O. S. 313/14; 353; I. B. PITRA, *Iuris eccl. Graecorum Historia et Monumenta*. Romae, t. I. 1864. S. 511.

(95) P. G. LXXXVI. col. 11 ff.

(96) PITRA a. a. O. II. S. 67/68.

(97) BROOKS a. a. O. S. 353.

(98) ebenda.

dieser Zeit die Wiederweihe immer verlangt, auch wenn die Taufe praktisch anerkannt wird. (Vergl. oben S. 68!) Hier wäre also ein bedeutsamer Unterschied zwischen Severus und den Griechen festzustellen. Severus sagt des öfteren ausdrücklich, dass die Weihen in allen Fällen, in denen von einer Wiedertaufe abgesehen wird, auch nicht wiederholt zu werden braucht und umgekehrt, dass die Weihe zu wiederholen ist, wenn die Taufe wiederholt wird. « Das Gesetz ist, dass Konvertiten reordiniert oder ordiniert werden sollen, wenn sie von den gleichen Häresien kommen, von denen Leute zur Frömmigkeit zurückkehren, nachdem sie auf wertlose Weise (باطلة) von ihnen getauft sind, und vervollkommnet werden durch die wahre Taufe » ([99]). Bald darauf sagt Severus von den Nestorianern, dass man ihre Wiederweihe nur dann verlangen kann, wenn man auch ihre Wiedertaufe fordert ([100]). An anderer Stelle das Gleiche: Er spricht von den Nestorianern: « Wenn sie die Weihen aufs neue empfangen, dann müssten ferner auch die, welche in der gleichen Häresie getauft wurden, immer neu getauft werden » ([101]). Noch aus manchen anderen Stellen geht hervor, dass Severus die Weihe von Häretikern praktisch gelten lässt ([102]).

Es ist diese gleiche Praxis des Severus für Taufe und Weihe um so mehr zu betonen, als sie nicht auf die einfache Erwägung zurückgehen kann: Wenn die Weihe ungültig ist, muss auch die Taufe ungültig sein, weil nur der Priester taufen kann. Denn Severus lässt, freilich seiner Sache wenig sicher, die Taufe durch Laien gelten. Er sagt nämlich, dass solche, die von Gregorius, dem Anhänger des Wiedersalbers Theodotus den Namen von Klerikern erhalten haben, unter die Laien versetzt werden müssen. Aber doch sollen die, welche von diesen Leuten getauft worden sind, nicht wiedergetauft werden. Begründung: Im Fall der Not haben Leute sich sogar selbst getauft oder sind von Laien getauft worden. Severus will nicht entscheiden, ob das möglich ist. In solchen Fällen soll der Ritus vervollständigt werden durch die Anrufung und die Salbung mit dem Myron ([103]). Es ist zu

([99]) a. a. O. S. 302.
([100]) a. a. O. S. 304.
([101]) a. a. O. P. I. S. 180/81.
([102]) a. a. O. P. I. S. 202. P. II. S. 276; 321; 353.
([103]) a. a. O. P. II. S. 418.

bemerken, dass dieser Gregorius überhaupt nicht Bischof war, gar keine Weihe empfangen hatte ([104]). Wenn Severus Weihe und Taufe gleich behandelt, so ist das eben nur aus der Erkenntnis der wesentlichen Gleichheit der beiden Fälle zu erklären.

Das praktische Vorangehen in der Frage der Wiederholung der Geheimnisse der Häretiker kann nach Severus je nach den Umständen verschieden sein. Er verteidigt diese Verschiedenheit grundsätzlich ([105]). Die Frage der Wiedertaufe ist für ihn eine Frage der klugen Verwaltung. Er weist hin auf die Verschiedenheit des Vorangehens des hl. Paulus in der Frage der Beschneidung ([106]). Wie ein Arzt bei Heilung der Krankheiten verschieden vorangeht, so auch die Kirche bei Heilung der Häretiker. Es ist nicht zu verwundern, dass z. B. Cyprian die Wiedertaufe aller Häretiker verlangt, Sixtus von Rom dagegen und Dionysius von Alexandrien solche, die im Namen der Trinität getauft sind, nicht wiedertaufen. Auch das verschiedene Vorangehen des hl. Timotheus in der Frage der Wiederweihe ist nicht verwunderlich. Je nach den Zeitumständen kann eben verschieden vorangegangen werden ([107]).

Wir kommen nun zu der entscheidenden Frage: Folgt daraus, dass Severus, obwohl er die Geheimnisse der Häretiker in allen Fällen für wertlos erklärt, doch von ihrer Wiederholung je nach den Zeitumständen absieht, dass er die Notwendigkeit der Sakramente leugnet? Oder hat er bereits den Unterschied zwischen fruchtloser und ungültiger Spendung erkannt? Oder finden wir bei ihm Keime der Ökonomie-Lehre der heutigen orthodoxen Theologen?

Schebler erklärt, wie oben schon bemerkt, die Praxis der Griechen, die Taufe nicht zu wiederholen, obwohl sie dieselbe für wertlos halten, dadurch, dass nach ihrer Auffassung die Taufe an sich, losgelöst von der Handauflegung oder Salbung der Firmung, den Hl. Geist noch nicht mitteilt und so also irgendwie zu Recht bestehen kann, ohne dass der Geist verliehen wird. Diese Erklärung können wir für Severus nicht übernehmen. Denn, wie oben S. 39 gezeigt, schreibt er auch der Taufe als solcher

([104]) a. a. O. P. I. S. 208.
([105]) a. a. O. P. II. S. 276-280.
([106]) a. a. O. S. 305.
([107]) a. a. O. S. 279/80.

die Spendung des Hl. Geistes zu. Ferner sieht er nicht bloss von der Wiederholung der Taufe, sondern auch von der der Salbung und der Handauflegung der Weihe ab, obwohl er es als selbstverständlich ansieht, dass die Häretiker den Geist nicht haben.

Besteht also die Folgerung zu Recht: Severus leugnet die Notwendigkeit der Taufe, der Firmung und der Weihe? Doch wohl kaum. Severus lehrt die Notwendigkeit der Taufe sonst klar. Darüber weiter unten (S. 116). Eine Stelle bei Severus scheint allerdings zu sagen, dass die Gnade des Hl. Geistes auch ohne jede Taufe gegeben werden kann. Er sagt, dass die Häretiker die Gnade des Hl. Geistes zwar notwendig haben, dass aber nach der Überlieferung der neueren Väter in manchen Fällen weder Wiedertaufe noch Wiederfirmung nötig sei. Zur Bestätigung bringt er den Bericht der Apostelgeschichte, wie Cornelius und seine Leute noch vor der Taufe den Hl. Geist erhielten. « Ich bin überzeugt, dass deswegen in der Apostelgeschichte, als Cornelius, der Centurio, und die mit ihm von ganzem Herzen geglaubt hatten an die Lehre des Petrus, des Hauptes der Apostel, der Hl. Geist vor dem Wasser auf sie kam, so dass Petrus sagte: Kann man das Wasser denen vorenthalten ....? » ([108]). Der Text zeigt jedenfalls, wie wenig die Frage, ob eine von Häretikern gespendete Taufe gültig ist oder nicht, bei Severus geklärt ist.

Und doch wird Severus jedenfalls niemals einen Menschen, der überhaupt nicht getauft ist, einen Heiden, ohne Taufe in die Kirche aufnehmen. Er sagt einmal ausdrücklich, dass Leute, die von Häretikern getauft sind, nicht mit Heiden oder Juden, die überhaupt nicht eingeweiht sind, auf die gleiche Stufe zu stellen sind ([109]). Severus wird auch gewiss niemals einen Menschen, der überhaupt nicht geweiht ist, zu priesterlichen Funktionen zulassen.

Severus schreibt der Kirche die Vollmacht zu, in Fällen einer an sich wertlosen und nichtigen Spendung der Geheimnisse deren Wirkung kraft ihrer Geistesfülle einfach zu ersetzen.

Severus macht die Sache an einem Beispiel klar: « Wenn ein Mann, der bei Nacht in ein Haus, das voll ist von Fackeln,

([108]) a. a. O. S. 314.
([109]) a. a. O. S. 316.

eintritt, sofort von Licht umflossen ist, wer zweifelt da, dass die Kirche der Rechtgläubigen, die voll ist von der Gabe des Hl. Geistes, den Menschen, der die Augen eines reuigen Herzens öffnet, durchflutet sein lässt von übersinnlichem und göttlichem Licht? » ([110]).

Eine Wiederweihe der Häretiker wird nicht verlangt; « denn die Stimme des Hohenpriesters und Bischofs und seine Erlaubnis ist ein Gesetz des Geistes und voll von Macht, den, der sich bekehrt, in einen anderen Menschen zu verwandeln ([111]). « Es ist nichts, was vom orthodoxen Hohenpriester dem Gesetz gemäss gesprochen wird, was nicht voll wäre des Hl. Geistes » ([112]). Das heisst im Zusammenhang: Der Priester kann durch die Taufe oder durch die Salbung mit dem Myron oder durch die Lossprechung den Hl. Geist geben.

Besagt etwa diese Vollmacht der Kirche, den Hl. Geist zu geben, ohne dass das von den Häretikern gespendete Sakrament wiederholt werden muss, dass dieses eben doch als gültig anerkannt wird und seine Wirksamkeit durch die Aufnahme in die wahre Kirche erhält? J. LEBON glaubt die Stellungnahme der frühen Monophysiten zur Frage in diesem Sinne zusammenfassen zu können: Die Bedingungen, die von den Vätern für die Wiederaufnahme der Häretiker gestellt wurden, entschieden praktisch über die Frage der Gültigkeit der Sakramente der Häretiker. Wenn die Wiederholung nicht verlangt wurde, waren die Sakramente tatsächlich gültig. Aber ihre volle Wirksamkeit in der Mitteilung der Gnade erhielten sie erst in der wahren Kirche durch die Aufnahme durch den Bischof ([113]).

Wir können uns dieser Auffassung nicht anschliessen. Severus legt nach dem oben Gesagten den Geheimnissen der Häretiker keinerlei Wert bei. Wenn er sie als wirklich gültig anerkennen würde und nur ihre Fruchtbarkeit leugnete, könnte er es nicht von den Zeitumständen abhängig machen, ob man sie wiederholt oder nicht. Die Unterscheidung zwischen fruchtloser und ungültiger Sakramentenspendung ist in diesem Frühstadium der Theologie noch nicht vorhanden. Wir dürfen nicht unsere Ge-

([110]) a. a. O. P. I. S. 184.
([111]) a. a. O. S. 183.
([112]) a. a. O. P. II. S. 354.
([113]) LEBON, *Textes inédits* etc. S. 161. Anmerkung.

danken in diese Zeit hineinprojizieren. Es scheint aber bei Severus eine Auffassung der Dinge vorzuliegen, die im Grunde das ist, was die neuen griechischen und russischen Theologen mit ihrer Ökonomie-Lehre wollen. Er schreibt der Kirche die Macht zu, die volle Wirkung des Sakraments nachträglich zu ersetzen, auch wenn das hl. Zeichen wegen der Häresie des Spenders völlig mangelhaft vollzogen wurde. Severus hat gewiss nicht reflex die heutige Ökonomie-Lehre ausgebaut, aber im Keim ist die Sache da.

Wir sehen also, dass Severus in manchen wichtigen Punkten über das, was bei den Griechen seiner Zeit zur Frage gesagt wurde, hinauskommt. Manche der Aufstellungen Scheblers über die Sakramententheologie der Griechen dieser Zeit finden auf ihn keine Anwendung.

Was bietet weiter die frühe kanonistische Literatur bei den Syrern zur Frage?

JOHANNES VON TELLA (482-538) sagt in einem seiner Canones, man müsse die Opfergaben der Nestorianer fliehen wie ein tödliches Gift ([114]). Das scheint vorauszusetzen, dass ihre Eucharistie nicht gültig ist. Gleich darauf heisst es aber von der Eucharistie der Byzantiner und der Perser, man solle sie an einem passenden Ort aufbewahren oder sie verbergen, damit sie nicht von den Orthodoxen genommen werde ([115]). Sie soll also doch mit Ehrfurcht wie etwas Heiliges behandelt werden.

Im 8. Buche des *Clementinischen Octateuchs* heisst es im Canon 65, dass nur im Falle, dass die Weihe durch einen Häretiker gespendet ist, eine Wiederweihe zulässig sei. Denn « ceux qui on été baptisés ou qui ont été ordonnés par de telles gens (les hérétiques) ne peuvent être ni fidèles ni clercs » ([116]).

Im Canon 46 des gleichen Buches wird bestimmt, dass der Priester, der den nicht wiedertauft, der durch die Gottlosen beschmutzt ist, abgesetzt werden solle, weil er nicht zwischen Priestern und falschen Priestern unterscheidet ([117]). Dieser Canon ist

([114]) J. LAMY, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re Eucharistica.* Lovanii 1859, can. 44. S. 95.

([115]) a. a. O. can. 46.

([116]) NAU, *La version* S. 125.

([117]) a. a. O. S. 122.

aber nach einer Anmerkung einer syrischen Handschrift von den Arianern eingeschoben ([118]).

In einem um 538 geschriebenen *Brief eines heiligen Bischofs* wird zwischen verschiedenen Häretikern unterschieden. Es ist die Rede von einem gewissen Zachaeus, der als Priester anerkannt wird, aber nicht als Bischof. Folglich werden die von ihm gespendeten Taufen anerkannt, nicht aber die Weihen. Die von den durch ihn geweihten Priestern getauften Personen müssen wiedergetauft werden. Die Weihen des Procop dagegen werden anerkannt und folglich auch die Taufen. Die von Zebad gespendeten Weihen sind als ungültig anzusehen, weil der Patriarch (Severus) dies so befohlen hat ([119]).

Die *Canones der heiligen Väter zur Zeit der Verfolgung* (6. Jahrh.) verlangen keine Wiederweihe der Chalcedonier ([120]).

In den *Fragen an die heiligen Väter* (Anfang 6. Jahrh.) wird auch unterschieden zwischen den einzelnen Häresien. Die Geheimnisse der Anhänger des Julian werden als gültig angesehen, ebenso die der Chalcedonier. Über den Bischof Zebad, der auch in dem *Brief eines hl. Bischofs* erwähnt wird, sagt diese Schrift, dass der Patriarch Severus mit Grund die Wiederweihe der durch ihn Geweihten verlange, weil dieser über ihn verschiedene Dinge erfahren habe, was die Häresie angeht, wegen deren er ihn nicht für würdig erachte, den Namen eines Bischofs zu tragen. In dieser Schrift lässt man aber seltsamerweise die Taufen, die durch von Zebad geweihte Priester gespendet sind, gelten mit der Begründung, darüber habe Severus nichts befohlen. Man wolle nicht auf eigene Verantwortung Neuerungen einführen, die nur Unruhe erregen könnten. Es wird der Einwand erhoben: Wenn die Weihen der Häretiker zu verwerfen sind, dann auch deren Taufen.

Es sei besonders betont, dass dieser Einwand in der Quelle aus dem 6. Jahrhundert s e l b s t f o r m e l l erhoben wird. Man könnte sonst meinen, dass hier ein späterer Sakramentenbegriff in diese Frühzeit hineingetragen wird. Die Folgerung: Wenn die Weihe zu verwerfen ist, so auch die Taufe, ist zwar

([118]) a. a. O. S. 122, Anmerkung.

([119]) F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédite.* R. O. C. XIV. (1909) S. 118.

([120]) a. a. O. S. 113, N° 109.

aus der gewöhnlichen Auffassung der Zeit, dass nur die Priester taufen können, nicht verwunderlich. Basilius zieht bereits, wie oben S. 69 erwähnt, die gleiche Folgerung. Severus stellt es, wie oben S. 76 ausgeführt, als ein allgemeines Gesetz auf, dass die Wiederweihe nur dann zu verlangen sei, wenn auch die Wiedertaufe gefordert wird. Der hier vorliegende Fall stellt eine Ausnahme von der Regel dar. Zu bemerken ist, dass hier nicht gesagt wird, Severus erkenne formell die Taufe an. Er schweigt nur darüber. Es liegt allerdings hier nicht die durch Augustinus im Westen gewonnene Einsicht vor, dass die bei der Taufe mögliche Unterscheidung zwischen einer formal zu Recht bestehenden und einer wirksamen Spendung auch auf die Weihe angewendet werden kann. Nach Schebler setzte sich auch im Westen diese Erkenntnis noch lange nicht durch. Er bringt eine Menge von Fällen, aus dem Westen und dem Osten, dass die Taufe von Häretikern anerkannt wurde, ohne dass ihre Weihe als gültig angesehen wurde ([121]). Das tiefere Verständnis des Sakramentenbegriffes, das dazu gehört, diese für die Taufe gewonnene Erkenntnis auch auf die Weihe anzuwenden, liegt natürlich weder bei Severus, noch an der hier behandelten Stelle vor.

Nach diesem Exkurs wieder zum Text aus den *Fragen an die heiligen Väter*! Auf den Einwand: Wenn die Weihen der Häretiker ungültig sind, dann auch deren Taufen, — wird nichts Stichhaltiges erwidert.

Es wird aber darauf aufmerksam gemacht, dass Severus die Handauflegung des Zebad nicht bloss wegen seiner Häresie verworfen habe, sondern auch noch aus anderen Gründen. Sonst müsse er auch die Handauflegung der Anhänger Julians verwerfen, was er aber nicht tue. Im übrigen wolle man nicht klüger sein als Severus, der zwar die Weihen des Zebad verwerfe, nicht aber die Taufen, gespendet durch von ihm geweihte Priester ([122]).

Auch hier wird also keine nähere Begründung gegeben, warum die Sakramentenspendung der einen Häretiker gültig, die der anderen ungültig sein soll. Man zieht sich auf die Autorität des Severus zurück. — In der gleichen Schrift wird an anderer

([121]) Schebler S. 24; 32; 41; 48; 70; 71; 74.
([122]) Nau, *Littér.* S. 42/43, N° 78/80.

Stelle (S. 41. N. 66) für von Häretikern Geweihte ohne weitere Unterscheidung keine Wiederweihe verlangt. Der allgemeineren Auffassung entgegenstehend ist, was MICHAEL DER SYRER (wahrscheinlich gestützt auf ein heute verlorenes Kapitel aus JOHANNES VON ASIEN) berichtet. Er sagt, dass zur Zeit des Kaisers Justinian ein Streit unter den « Orthodoxen » entstand über die Notwendigkeit der Wiederweihe der Chalcedonier. Man war geteilter Meinung darüber. Die eine Wiederweihe verlangten, machten geltend, dass die Bischöfe der Synode von Chalcedon wegen ihres Abfalls vom Glauben alle das Priestertum verloren, dass es also bei den Häretikern kein Priestertum geben könne. Michael der Syrer selbst approbiert diese Auffassung. Er berichtet aber auch vom Widerstand dagegen. Aber die Gegner lassen sich schliesslich überzeugen. Sie begreifen, dass weder das Priestertum noch die Taufe der Häretiker annehmbar seien, dass es sich nicht um eine Wiedertaufe handle, sondern um die erste wirkliche kanonische Spendung der Taufe ([123]).

In einer Anmerkung der Handschrift von Charfet des *Kommentars zu den Mysterien der Weihe* von BAR KEPHA, von späterer Hand hinzugefügt, wird bemerkt, dass diejenigen, welche sich von den Nestorianern oder den Chalcedoniern bekehren, die Weihen nicht von neuem empfangen, wohl empfangen sie die *Chirothesia* d. h. ein « Gebet der Vollendung des Priestertums », wobei der Bischof beide Hände ausstreckt über das Haupt des Aufzunehmenden, nicht aber empfangen sie die *Chirotonia*, die geschieht durch das Gebet des Bischofs über den Ordinandus, indem dieser die rechte Hand auf das Haupt des Ord. legt und die Linke über seinem Haupte bewegt ([124]). Die gleiche Unterscheidung zwischen χειροτονία und χειροθεσία findet sich auch schon im *8. Canon des Konzils von Nicaea*. Die Weihe der novatianischen Kleriker wird dort χειροτονία genannt; der Ritus, dem sie sich bei der Aufnahme in den katholischen Klerus unterziehen müssen, dagegen χειροθεσία ([125]). In den *Fragen und Antworten an Orthodoxe* (5. Jahrhundert, Antiochien) wird die

([123]) I. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien* II. Band, (Übersetzung) IX. Buch, Kap. 31, S. 263/64.

([124]) Hdschr. D. Anmerk. zu S. 365.

([125]) vergl. O. C. P. III. (1937) S. 697. Besprechung des Buches Scheblers durch E. HERMAN.

von den Häretikern erteilte Weihe, wie es scheint, als gültig betrachtet, aber eine χειροθεσία als « Verbesserung » vorgeschrieben ([126]).

Nach THEODOR BAR WAHBUN gibt es « zwei Klassen, die eine zweite Weihe nötig haben: diejenigen, welche die Handauflegung von Anhängern der Häresie des Simon, des Mani und des Paulus empfangen haben, jene, welchen das Bekenntnis zu der Hl. Dreieinigkeit und auch der Menschwerdung Christi, der einen Natur des fleischgewordenen Wortes fremd ist ». Die zweite Klasse sind die, die rechtmässig geweiht zum Heidentum abgefallen sind und dann sich wieder bekehren. Mit Berufung auf den Patriarchen Severus erkennt er die Weihen der Chalcedonier an ([127]). Durch einen Abfall zum Islam geht aber das Priestertum nicht verloren ([128]). Doch das gehört schon in ein anderes Kapitel. Hier wird also eine gewisse Begründung gegeben, warum die Spendung der Geheimnisse mancher Häretiker ungültig ist: Wenn sich die Häresie auf die Heiligste Dreifaltigkeit oder die Menschwerdung selbst bezieht, dann ist die Spendung der Sakramente ungültig. Warum das der Fall ist, wird nicht näher gesagt.

Nach allem ist die Stellungnahme der syrischen Theologen der Frage gegenüber schwankend. Aber die Entwickelung geht dahin, dass unter dem Einfluss des Severus die Spendung der Geheimnisse der meisten Häretiker wenigstens praktisch anerkannt wird.

Welches ist die Stellungnahme des GREGORIUS BAR HEBRAEUS, der die ganze Tradition der syrischen Kirche zusammenfasst und ihr letzter grosser Theologe ist? Er stellt einfach das nebeneinander, was er in den Quellen gefunden hat, ohne sich zu bemühen, die teilweise einander widersprechenden Bestimmungen miteinander in Einklang zu bringen. Er zitiert das falsche Prinzip des hl. Cyprian, dass alle von Häretikern Getauften wiederzutaufen seien, weil niemand etwas empfangen könne von da, wo nichts ist ([129]). Er bringt ebenfalls aus verschiedenen

([126]) SCHEBLER S. 41.

([127]) GERBER, *Zwei Briefe*. S. 23.

([128]) a. a. O. S. 27.

([129]) P. BEDJAN, *Nomocanon Gregorii Barhebraei*. Paris 1898, cap. II. sectio I. S. 21. vergl. A. MAI, *Eccl. Antioch. Syrorum Nomocanon, a Gr.*

Quellen, so aus dem Nicaenum, dem hl. Basilius etc., die mannigfachen Unterscheidungen zwischen Häretikern, deren Sakramente anerkannt werden, und anderen, deren Sakramente verworfen werden ([130]). Die Häretiker, deren Irrtum sich auf die Gottheit selbst und auf die Dreifaltigkeit bezieht, spenden die Sakramente ungültig. Im *Buch der Blitze* gibt Bar Hebr. hierfür eine Begründung: « Die Sabellianer, die Arianer, die Mazedonianer und die Eunomianer und die Apollinaristen und die Eutychianer, die zurückkehren, taufen wir wieder, weil sie in den Dingen der Gottheit irren, und sie werden nicht genau im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes getauft ». Er scheint also anzunehmen, dass der Irrtum über die Gottheit die rechte Meinung bei der Taufe beeinflusst. « Die Anhänger des Leo und des Nestorius und des Julian taufen wir nicht wieder, weil sie in den Dingen der Menscheit und nicht in den Dingen der Gottheit geteilt sind » ([131]). Auch im *Nomocanon* werden die Weihen der Arianer mit Berufung auf Philoxenus und die Weihen und Taufen der Diophysiten mit Berufung auf Severus anerkannt ([132]). Der Canon des Patriarchen Johannes besagt, dass unterschiedslos alle Häretiker ohne Wiedertaufe aufgenommen werden und nur gefirmt werden, falls sie dies Sakrament noch nicht empfangen haben ([133]).

Dahin geht offenbar die Entwickelung. Der Nomocanon sagt auch mit Berufung auf Athanasius, dass die Eucharistie der Häretiker zwar nicht von den Rechtgläubigen genommen werden dürfe, aber doch in Ehren gehalten werden müsse ([134]).

Dionysius Bar Salibi bezeugt die Praxis seiner Zeit, alle Häretiker, die zur « syrisch-orthodoxen » Kirche zurückkehrten, unterschiedslos ohne Wiedertaufe aufzunehmen. So in den Buss-Canones ([135]). Im *Traktat gegen die Armenier* wirft Bar Salibi den Armeniern vor, dass sie alle, die von anderen Gemeinschaf-

---

Abulpharagio B. H. syriace compositus et a J. A. Assemani in lat. linguam conversus. Veterum Patrum nova collectio. Romae, t. X. Pars II. 1838. S. 12.

([130]) a. a. O. S. 20. Mai S. 11.

([131]) Vatic. Sir. 169. Pars VII. Kap. 3. fol. 139 v.

([132]) Bedjan cap. VII. sectio 2. S. 83/84. Mai S. 43.

([133]) Bedjan cap. II. sectio 1. S. 22. Mai S. 12.

([134]) Bedjan cap. IV. sectio 3. S. 42. Mai S. 23.

([135]) Vat. Sir. 553. fol. 65 v.-66 v.

ten zu ihnen kommen, unterschiedslos wiedertaufen. Dagegen macht er geltend, dass die Väter lehren, nur die wiederzutaufen, die von den Häresien des Arius, Sabellius, Macedonius und Paul von Samosata kommen. Die Anhänger des Photinus müssen nur mit dem Chrisma geweiht werden. Die anderen, insbesondere Nestorianer und Chalcedonier werden ohne weiteres aufgenommen durch das Gebet des Bischofs; nach zwei Jahren werden sie zur hl. Kommunion wieder zugelassen ([136]). Bar Salibi stellt den Grundsatz auf: Alle, die im Namen der Dreifaltigkeit getauft sind, sind richtig getauft ([137]).

Wenn man heute die Jakobiten über diesen Gegenstand befragt, so bekommt man auch keine einheitliche Antwort. Einig ist man sich wohl darin, dass die Taufe der Protestanten ungültig ist. Die Begründung, die einheitlich dafür gegeben wird, ist diese: sie haben keine Priester. Die herrschende Auffassung ist auch heute noch, dass die Taufe — wenigstens ausserhalb des Notfalles — nur durch den Priester gespendet werden kann. Über die Sakramente der Nestorianer ist man sich nicht einig. Zumeist aber werden sie anerkannt, wie es ja der Tradition der syrischen Kirche auch entspricht. Manche zweifeln aber an der Gültigkeit der Taufe der Nestorianer, andere leugnen sie direkt, weil sie zu häretisch seien. Das dürfte aber wohl auf Unwissenheit und Unkenntnis der Tradition der eigenen Kirche zurückzuführen sein. Schlecht mit dieser Anerkennung der Sakramente der Häretiker zu vereinen ist die Auffassung, die man bei den Jakobiten findet, dass der degradierte Priester — a fortiori also der häretische, sollte man meinen — seine priesterlichen Funktionen nicht mehr gültig ausüben kann. Wenn er sich bekehrt, wird er aber nach Leistung der Busse ohne Wiederweihe wieder aufgenommen.

Das Resultat der Untersuchung über die Spendung der Sakramente durch Häretiker ist recht unbefriedigend, da eben fast nur praktische Lösungen gegeben werden, ohne dass man auf das zugrundeliegende theoretische Problem der Art der Wirksamkeit der Sakramente eingeht.

Die ursprüngliche Auffassung scheint dahin zu gehen, dass der Spender der Geheimnisse ein geisterfüllter Mensch sein muss

([136]) Mingana, *B. S. ag. the Arm.* cap. 7. S. 37.
([137]) a. a. O. S. 38.

und dass das amtliche Erfülltsein mit dem Geist durch die Weihe nicht genügt, dass der Spender auch persönlich ein Geistträger sein, das heisst, dass er zum mindesten den wahren Glauben haben muss. Es würde logisch daraus folgen, dass der Priester auch moralisch würdig sein muss. Diese Folgerung wird aber gewöhnlich nicht gezogen. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, dass SEVERUS die Eucharistie, auch wenn sie von schlechten Priestern konsekriert ist, doch als wahres Geheimnis achtet ([138]). Severus braucht des öfteren folgenden Vergleich: Es ist gleichgültig, ob ein Siegel aus Blei oder aus Gold gemacht ist. Das Wachs, das damit besiegelt wird, trägt doch immer den gleichen Stempel. Ebenso spielt es keine Rolle, ob der Priester, der das eucharistische Opfer oder die Taufe vollzieht, ein guter oder ein schlechter Priester ist ([139]).

BAR HEBRAEUS sagt im *Nomocanon* mit Berufung auf Philoxenus, dass auch die schlechten Priester wahrhaft Priester sind und gültig konsekrieren ([140]). Das ist heute jedenfalls die herrschende Auffassung. Es entspricht durchaus der Grundauffassung der Syrer, dass der eigentlich Wirkende in den heiligen Geheimnissen Christus ist und dem menschlichen Spender nur eine dienende Rolle zukommt. Diesen Gedanken haben freilich die ältesten Autoren wenigstens nicht so weit durchgedacht, dass sie daraus ableiteten, dass der Wert der Geheimnisse auch vom Glauben des Spenders unabhängig ist. Der Mangel an Glauben ist ihnen eben ein viel wesentlicherer Defekt als jedwede sonstige moralische Unwürdigkeit. Wer den wahren Glauben nicht hat, kann in keinem Sinne geisterfüllt sein. Und geisterfüllt muss der Spender der Geheimnisse sein. Ausserdem: wer den wahren Glauben nicht hat, steht ausserhalb der Kirche, die allein den Geist mitteilen kann. Der Sünder dagegen gehört doch noch zur wahren Kirche.

Bisweilen wird auch moralische Würdigkeit vom Spender der Geheimnisse verlangt, damit diese ihre Wirkung haben. PS.-DIONYSIUS erkennt dem schlechten Priester keinerlei Voll-

([138]) BROOKS V. II. P. II. S. 235; 354.

([139]) a. a. O. S. 232. 236. 240. 241. 243.

([140]) Cap. IV. sectio 3. BEDJAN S. 42/43; MAI S. 23. vergl. *Codificazione Canonica orientale. Fonti.* Fascicolo III. *Disciplina Antiochena (Siri) I. Nomocanone di Bar-Hebreo.* Vatikan 1931, S. 77/79.

machten zu. Im Brief an Demophilus tadelt er diesen, dass er sich in die Angelegenheiten eines Priesters eingemischt hat. Demophilus hatte sein Vorgehen gerechtfertigt mit dem Hinweis auf die Unwürdigkeit des Priesters. Dionysius gibt ihm insofern recht, als auch er die heiligen Handlungen des schlechten Priesters für wertlos hält ([141]). GEORG DER ARABERBISCHOF verlangt für die Vollmacht der Lossprechung tadellose Lebensführung des Priesters als Vorbedingung: « Selbstverständlich (nur) auf die, welche durch ihren apostolischen Glauben und ihre tadellose Lebensführung leuchten, ist diese Vollmacht (die der Sündenvergebung) gekommen » ([142]). Doch das entspricht nicht der allgemeinen Lehre.

Zum Schluss dieses Kapitels sei noch kurz eine Frage behandelt, welche die Syrer sich nie reflex stellen: Muss der Spender des Geheimnisses die Absicht haben, einen heiligen, gnadenspendenden Ritus zu vollziehen, oder genügt es, dass dieser Ritus überhaupt vollzogen wird?

THEODOR BAR WAHBUN erzählt in einem Briefe Folgendes: « Nach dem Tode des Bischofs Leontius von Caesarea ergriff das Volk unter Anwendung soldatischen Zwanges einen der Vornehmen, namens Eusebius, brachte ihn vor die Bischöfe, und sie mussten ihn wider Willen weihen. Als aber der Zwang aufgehoben war, bedachten die Bischöfe, dass er nicht mit dem Willen und der Liebe des Hl. Geistes geweiht worden war, sondern unter Zwang. Der greise Gregorius aber, der Vater der Theologen, trat dieser Meinung nicht bei, sondern selbst als von Kaiser Julianus über die Stadt entschieden und bestimmt wurde, sie sollte entweder zerstört oder diese Handauflegung für ungültig erklärt werden, erzitterte der Greis nicht, und sein Sinn liess sich nicht aus der Fassung bringen, sondern er erwiderte: Die Weihe ist zu Recht vollzogen worden » ([143]). Theodor B. W. stimmt dieser Auffassung zu.

BAR HEBRAEUS erzählt, dass der Patriarch ATHANASIUS VII. (11/12. Jahrh.) den Abugalebus zum Bischof weihte unter der Bedingung, dass er gewisse Codices, die dem Patriarchen gehörten, zurückgebe. Das tat nachher Abugalebus nicht. Athanasius er-

([141]) P. G. III. col. 1091 ff.
([142]) RYSSEL *(Brief an den Styliten Johannes)* S. 74.
([143]) GERBER *(Brief an den Erzbischof von Tarsus)* S. 25.

kennt seine Weihe deshalb nicht als gültig an. Damit hätten wir also einen Fall, dass wegen mangelnder Intention des Spenders die Weihe als nicht zu Recht bestehend angesehen wird ([144]).

Der Patriarch weiht die von Abugalebus Geweihten von neuem. Also sieht er, wie es scheint, dessen Weihe als eigentlich ungültig an ([145]). Allerdings, im einzelnen zu unterscheiden, wann eine als « ungültig » bezeichnete Weihe wirklich als solche angesehen wird und eine eigentliche Wiederweihe, nicht aber bloss einen der Weihe ähnlichen Ritus zur Sanierung notwendig macht, ist oft sehr schwierig. FUCHS, SALTET und neuerdings SCHEBLER ([146]) handeln eingehend über diese Frage. Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, näher darauf einzugehen ([147]).

([144]) ABBELOOS: *Gr. B. H. Chron. eccl.* I. col. 468 ff.

([145]) a. a. O. col. 472. Bar Hebraeus scheint dieses Vorangehen nicht zu billigen, findet es sehr seltsam. Es ist aber im Zusammenhang nicht klar, ob er die blosse Tatsache der Wiederweihe missbilligt oder aber einen besonderen Umstand. Der Patriarch weihte die von Abug. Ordinierten gleich zu Priestern, ohne zu fragen, ob sie auch rechtmässig zu Diakonen geweiht seien. Als sich nachher herausstellt, dass dies nicht der Fall ist, gibt er eine Kompromisslösung: Er ordnet an, dass sie nie ohne Diakon Messe lesen sollen. Es kann sein, dass Bar Hebr. nur diese merkwürdige Lösung seltsam findet.

([146]) V. FUCHS, *Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innocenz III.* Bonn 1930. L. SALTET, *Les réordinations*. Paris 1907. SCHEBLER, *Die Reordination in der « altkatholischen » Kirche*. Bonn 1936.

([147]) Vergl. O. C. P. III. (1937) S. 697. Besprechung des Buches Scheblers durch E. HERMAN. Hier vertritt E. HERMAN gegen SCHEBLER (S. 47-49), dass das Nicaenum keine eigentliche Wiederweihe der Häretiker fordere.

E. - Der Empfänger der Geheimnisse.

Die Geheimnisse der Kirche sind alle darauf hingeordnet, den Menschen zu Gott zu erheben. Von den Hauptgeheimnissen, Taufe, Firmung, Eucharistie, Handauflegung, überhaupt von denen, die tatsächlich Sakramente sind, ist das ja ohne weiteres klar. Aber auch von den anderen heiligen Riten, die ja von den Syrern alle ohne scharfe Unterscheidung als « Geheimnisse der Kirche » bezeichnet werden, gilt es, dass sie letzten Endes zum Heil des Menschen da sind. So wollen etwa die Altarweihe, die Kirchweihe und sonstige Segnungen und Weihen doch alle schliesslich direkt oder indirekt den Menschen Gott nähern. Es ist also die Frage zu stellen: Was hat der Mensch seinerseits zu tun, damit er der geheimnisvollen Wirkung der heiligen Riten der Kirche teilhaft wird?

Nach allen voraufgegangenen Ausführungen ist es klar, dass von den Syrern der gegenständliche, vom Bemühen des Menschen unabhängige Wert der Geheimnisse der Kirche stark betont wird. Die Auffassung der grossen Hauptgeheimnisse als einer geisterfüllten Materie deutet darauf hin, dass hier objektive Wirkkräfte vorhanden sind, deren Einfluss sich der Mensch nur willig darzubieten braucht. Das starke Hervorheben der Wirksamkeit Gottes in den Geheimnissen liegt in der gleichen Richtung.

Das will aber doch nicht sagen, dass nun der Mensch überhaupt ganz passiv bleiben kann. Wenn er seinerseits nichts zu tun imstande ist, wie ein unmündiges Kind, empfängt er freilich die Gnade auch ganz ohne sein Zutun. Über die Praxis der Taufe, Firmung und Kommunion der Kinder wird weiter unten gehandelt (S. 114 ff, 176, 178). Einmal wird allerdings die Gnade, die das Kind empfängt, von einem syrischen Autor — JAKOB VON SARUG — auf den Glauben der Eltern zurückgeführt: « Die gläubigen Eltern bringen ihr Kind zur Taufe. Der Herr sieht auf

ihren Glauben und heiligt es und reiht es unter die Kinder Gottes ein » (1).

Gelegentlich wird die Notwendigkeit der Vorbereitung des erwachsenen Menschen für den Empfang der Geheimnisse betont. Es wurde oben schon der Text des PHILOXENUS erwähnt, der den Glauben als Vorbedingung stark hervorhebt: « Von dem, der getauft wird, wird der Glaube verlangt, und dann empfängt er einen Schatz vom Wasser. Aber ohne den Glauben ist die Taufe blosses Wasser und ohne den Glauben sind die lebenspendenden Mysterien nur Brot und Wein » (2). BAR SALIBI spricht von der Notwendigkeit des Glaubens für den Empfang der Taufe im *Kommentar zum Jakobusbrief*: « Wenn jemand glaubt ohne Werke und getauft wird, so wird er gerechtfertigt » (3). Der Glaube ist also notwendig, die Werke freilich nicht. Denn die Taufgnade wird nicht der Werke wegen, nicht des Verdienstes der Menschen wegen, geschenkt. Nach der Auffassung eines Mönches DAVID, eines Freundes des Bar Kepha, wäre die Gegenwart Christi im Sakrament vom Glauben des Empfängers abhängig. BAR SALIBI zitiert die betreffende Stelle, wo er über die Frage handelt, ob der Herr dem Judas die Kommunion gereicht hat: « Wenn unser Herr auch den Leib, den er dem Judas gab, nicht in Wasser tauchte, so hat er doch im verborgenen von ihm die Heiligkeit entfernt, weil er (Judas) unwürdig war. Das ist klar daraus, dass, wenn ein Profaner das konsekrierte Brot isst, er nur einfaches Brot isst, weil er nicht mit dem Glauben isst » (4). Bar Salibi macht sich freilich diese Auffassung nicht zu eigen.

Dass die Geheimnisse der Häretiker nichts wert sind, rührt zum Teil auch daher, dass sie, die selbstverständlich als mala fide vorausgesetzt werden, den Hl. Geist deswegen nicht empfangen können.

Dass für den Empfang der Lossprechung bussfertige Gesinnung erfordert wird, geht klar aus der Bussliturgie des Bar Salibi hervor.

(1) P. S. LANDERSDORFER, *Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter. Jakob von Sarug, Gedicht über die Messe für die Verstorbenen*. Kempten-München 1913. S. 65.

(2) BUDGE, *The discourses* S. 50. (Dritte Predigt über den Glauben).

(3) SEDLACEK, *In Apocal.* etc. S. 95.

(4) A. VASCHALDE, *Dionys. B. Salibi. Commentarii in Evangelia*. II. C. Scr. Paris, Ser. II. t. 99. 1933, S. 65.

Eine letzte Frage: Muss der Empfänger das Geheimnis empfangen wollen, oder genügt der einfache Vollzug des Ritus über ihm? Diese Frage stellen sich die syrischen Autoren unseres Wissens nicht. Nur einige Fälle, die gelegentlich erzählt werden, deuten auf eine Antwort auf diese Frage hin.

Der oben im Kapitel über den Spender angeführte Text aus dem Briefe BAR WAHBUNS (5) gehört auch hierher.

In den *Fragen an die heiligen Väter* wird erzählt von Leuten, die gegen ihren Willen von den Häretikern geweiht wurden, während sie die Weihenden anathematisierten und sich sträubten. Trotzdem wird ihre Weihe anerkannt (6).

In der *Kirchengeschichte* des JOHANNES VON EPHESUS (6. Jahrh.) wird berichtet von dem Archimandriten Theodor, der gegen seinen Willen zum Patriarchen von Alexandrien geweiht wurde. Man schleppte ihn mit Gewalt weinend und klagend hin, und Longinus und zwei andere Bischöfe weihten ihn (7). Es ist freilich nicht klar, ob in diesem Falle wirklich keine Intention von seiten des Empfängers vorlag. Er liess sich wohl, wenn auch widerstrebend, so doch schliesslich mit seiner Einwilligung weihen.

(5) GERBER (*Brief an den Erzb. von Tarsus*) S. 25.

(6) NAU, *Littér.* S. 41, N° 66.

(7) J. M. SCHÖNFELDER, *Die Kirchengeschichte des Johannes v. Eph.* IV. Buch. Kap. X. S. 148.

F. - Die Zahl der Sakramente.

I. - Fehlen einer traditionellen Zahl.

Wir haben die Gedanken der syrischen Theologen über die Geheimnisse der Kirche im allgemeinen entwickelt. Es ist aus den Ausführungen klar, dass die Syrer einen einheitlichen, auf alle Sakramente und auf diese allein passenden Sakramentenbegriff nicht herausgearbeitet haben. Daraus erhellt, dass es von vornherein nicht zu erwarten ist, dass sie eine Aufzählung der Sakramente bieten. Die « Mysterien der Kirche » im Sinn der Syrer sind zahlreich. Es wird keine bestimmte Zahl angegeben. Keine Zahl ist traditionell. Erst bei BAR HEBRAEUS zeigt sich eine Neigung zur Aufzählung wenigstens bestimmter Gruppen von Mysterien, wie wir weiter unten sehen werden.

K. HOLL behauptet in seinem Buche: *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, dass PS.-DIONYSIUS 6 Mysterien oder Sakramente kenne und dass diese Sechszahl bei den Griechen nachher eine grosse Rolle spiele (1). Wenn Ps.-D. wirklich eine Sechszahl von Sakramenten kännte, wäre es sehr wahrscheinlich, dass diese Zahl auch bei den Syrern von Bedeutung wäre. Denn er ist für sie eine der ersten Autoritäten.

Wir müssen deshalb die Frage behandeln, ob Dionys tatsächlich eine Sechszahl von Sakramenten lehrt und ob diese Zahl eine Rolle spielt bei den syrischen Theologen. Die letzte Frage ist jedenfalls unbedingt zu verneinen.

Ps.-Dionys spricht zunächst niemals von s e c h s Mysterien, er z ä h l t sie nicht. Er beschreibt nur in seiner *Ecclesiastica Hierarchia* tatsächlich der Reihe nach sechs Riten und jeden von ihnen nennt er « μυστήριον ».

(1) K. HOLL, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*. Leipzig 1898, S. 205.

Diese Riten sind :

1. Taufe und Firmung, als eins zusammengefasst, genannt « ἱερὰ θεογονησία » (2) ;

2. die Eucharistie : « μυστήριον συνάξεως εἴτουν κοινωνίας » (3) ;

3. die Myronweihe : « μυστήριον τελετῆς μύρου » (4) ;

4. die Priesterweihe : « μυστήριον ἱερατικῶν τελειώσεων » (5) ;

5. die Mönchsweihe : « μυστήριον τῆς μοναχικῆς τελειώσεως » (6) ;

der Begräbnisritus : « μυστήριον ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμένων » (7).

Die Frage ist : Kann man aus dieser Aufzählung folgern, dass Dionysius lehren will, es gebe sechs Sakramente in unserem heutigen Sinne und nur diese und dass diese sechs Sakramente die von ihm aufgezählten sechs Riten sind?

Eine Aufzählung von « Sakramenten » in unserem Sinne und ihre Scheidung von anderen Riten setzt zunächst einmal einen einigermassen klaren Sakramentenbegriff voraus. Man wird diesen im Entwickelungsstadium der Theologie zur Zeit des Dionysius und bei ihm selbst vergebens suchen. Dionys wird nicht sagen wollen, dass diese sechs aufgeführten Riten im Sakramentenbegriff wesentlich übereinstimmen. Er zählt sie ja überhaupt nicht eigentlich auf, er redet nicht von s e c h s « mysteria ». Er wird nicht sagen wollen, dass es ausser diesen sechs Riten keine anderen Riten in der Kirche gebe. Diese anderen Riten wird er ebenso « mysteria » nennen. Die Behauptung, Dionysius lehre eine Sechszahl von Sakramenten, ist ein arger Anachronismus.

Jedenfalls wird eine solche Sechszahl in keiner Weise traditionell bei den syrischen Theologen. Die Übersicht, die am Anfang geboten wurde über das, was eine Reihe von syrischen Autoren über die « Geheimnisse der Kirche » geschrieben haben, (vergl. S. 30 ff. !) lehrt dies klar. Gar keine Zahl ist traditionell.

(2) P. G. III. *Eccl. Hier.* cap. II. col. 413 ff.
(3) a. a. O. cap. III. col. 425 ff.
(4) a. a. O. cap. IV. col. 473.
(5) a. a. O. cap. V. col. 509.
(6) a. a. O. cap. VI. col. 540.
(7) a. a. O. cap. VII. col. 556.

II. - Unterscheidungen und Anfänge von Aufzählungen.

Ist es nun so, dass bei den Syrern alle Geheimnisse der Kirche unterschiedslos behandelt werden? Wir sprachen schon von den Gruppen von Geheimnissen, die sich vor den andern besonders hervorheben. Freilich ist unter diesen Geheimnissen eines, das Myron, das nicht in dem ganzen Umfang, in dem es von den Syrern betrachtet wird, tatsächlich Sakrament ist. Bei ihnen steht im Vordergrund die Myronweihe. Das Myron ist ein « sacramentum permanens » wie die Eucharistie. Es hat verschiedene Anwendungsgebiete, von denen die Firmung nur eines ist.

Wir fragen nun, ob sich nicht doch zeigen lässt, dass die tatsächlichen Sakramente auch bei den Syrern vor den anderen Geheimnissen der Kirche irgendwie hervorragen. Wir werden im zweiten Teil der Arbeit zu zeigen suchen, dass sie in allen tatsächlichen Sakramenten ein heiliges, von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen sehen. Nur für die Ehe lässt sich das nicht nachweisen.

Es erhebt sich die Frage: Könnte man nicht ebenso auch für andere kirchliche Zeremonien nachweisen, dass die Syrer in ihnen ein « von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen » sehen? Es wurde schon hervorgehoben, dass sie im allgemeinen dazu neigen, alle Riten auf Einsetzung durch Christus zurückzuführen, und dass sie überhaupt zwischen den Geheimnissen der Kirche nicht viel unterscheiden. (Vergl. S. 30!) Wenn z. B. Bar Hebraeus im *Buch der Blitze* im dritten Kapitel des siebten Teiles über die « priesterlichen Vervollkommnungen » (« τελεταί » bei Dionysius!) spricht und der Reihe nach von Taufe, Eucharistie und Begräbnisritus handelt, so liegt es nahe zu vermuten, dass in dieser Parallelstellung die blosse Zeremonie des Begräbnisritus nicht genügend von den Sakramenten geschieden wird. Allerdings heisst die Überschrift des Kapitels einfach: « Über die Entschlafenen » ([8]). Auch wird die Parallele mit den « Vervollkommnungen »: Taufe und Eucharistie, nicht besonders hervorgehoben. Es scheint somit nicht, dass der Begräbnisritus als ein wirkliches

([8]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 3. fol. 146 r.

Sakrament betrachtet wird (9). Ähnlich wird auch im *Buch des Candelaber* der Begräbnisritus zusammen mit eigentlichen Sakramenten aufgeführt (10).

Der Begräbnisritus figuriert, wie schon erwähnt (S. 94), auch bei PS.-DIONYSIUS unter den « Mysterien » neben Priesterweihe, Eucharistie und Taufe!

BAR SHAKKO behandelt ebenfalls diesen Ritus (11). Aber nichts rechtfertigt die Annahme, dass er ihn für ein von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen ansieht.

Die Mönchsweihe, die auch unter den « Mysterien » des Dionysius sich findet und auch sonst von den Autoren behandelt wird (vergl. S. 31 !), wird nie « Chirotonia » genannt.

Alle Riten der Kirche sind ja auch irgendwie Zeichen, Symbole der Gnade und vermitteln uns auch Gnade, freilich nur « ex opere operantis ecclesiae » und nicht « ex opere operato ». Aber diese feine Unterscheidung finden wir bei den Syrern nicht. Wir brauchen uns also nicht zu wundern, wenn sie Sakramente und Sakramentalien durcheinander mengen.

Und doch heben sich die wahren Sakramente bei den Syrern aus der Vielzahl der kirchlichen Zeremonien irgendwie hervor. Für die *Taufe* unterliegt das ja von vornherein keinem Zweifel, ebenso für die *Eucharistie*. Das *Myron* spielt eine so hervorragende Rolle, dass auch hier die Sache ganz klar ist. Die Einsetzung durch Christus lässt sich hier zwar nicht aus der Schrift beweisen. Die klassischen Stellen in der Apostelgeschichte über die Firmung werden nie herangezogen, da dort nichts über eine Salbung steht. Aber es ist den Syrern unzweifelhaft, dass Christus seine Jünger persönlich oder durch den Hl. Geist gelehrt haben muss, das Myron zu weihen. Sie geben sich alle Mühe, das zu beweisen. Dem gegenüber verblassen die allgemeinen Behauptungen, dass alle Riten der Kirche auf Einsetzung durch Christus zurückgehen. Das ist nur so eine Annahme. Beim Myron aber liegt es den Syrern am Herzen, den Nachweis zu führen. Für die *Weihe*, die von Christus der Kirche verliehene *Vollmacht der Sündenvergebung* und auch für die *Krankenölung* wird ausdrücklich auf die Schrift verwiesen und aus der Schrift der Nachweis der Einsetzung durch

(9) a. a. O. fol. 146 r.-148 v.
(10) *Candel.* IV. Fund. Kap. 2. fol. 192 r.
(11) *Buch der Schätze.* P. II. Kap. 40. fol. 93 v-97 r.

Christus oder des apostolischen Ursprungs geführt. Das ist auch ganz etwas anderes als die allgemeine, vage Behauptung vom apostolischen Ursprung anderer Zeremonien. Die eigentliche Weihe durch Handauflegung, die den Hl. Geist verleiht, wird auch von den niederen Weihen, von der Mönchs- und Diakonissinnenweihe, die den Hl. Geist nicht geben, klar unterschieden. (Vergl. S. 226, 96, 233!).

Wir können also sagen, dass, wenn auch die Grenzen noch fliessend sind, doch die wahren Sakramente bei den Syrern sich bereits von den blossen Sakramentalien abheben. Nur für die Ehe können wir das nicht nachweisen.

Die Unterscheidung der wahren Sakramente von den übrigen Riten ist aber in keiner Weise reflex, sie ist nur angedeutet. Ein Bestreben, reflex unter den Geheimnissen der Kirche zu scheiden und Gruppen von ihnen aufzuzählen, zeigt sich erst bei BAR HEBRAEUS. Im *Buch der Blitze* teilt er die «Vervollkommnungen» ein in bischöfliche und priesterliche. Die bischöflichen sind: Handauflegung, Myronweihe und Kirchweihe. Die priesterlichen: Taufe, Eucharistie, Begräbnisritus ([12]).

Die einzige eigentliche Aufzählung mit Angabe der Zahl findet sich im *Buch des Candelaber* im 2. Kapitel des 6. Fundaments. Die Kapitelüberschrift lautet: «Die Vervollkommnungen, die durch die Hierarchie vollzogen werden». In der Einleitung heisst es dann: «Wir sagen, dass die Vervollkommnungen fünf an der Zahl sind. Die 1. ist die Vervollkommnung durch die Chirotonia, d. h. die Handauflegung, die 2. die des göttlichen Myron, die 3. die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, d. h. aus der Taufe, die 4. die der Brechung der Eucharistie, die 5. die des Offiziums, das über denen, die in Christus entschlafen sind, vollzogen wird» ([13]). Zu bemerken ist, dass die Kirchweihe, die im Buch der Blitze unter den dem Bischof vorbehaltenen Weihehandlungen aufgeführt wird, hier fehlt. Sie kann aber unter dem Begriff des «Myron» mitverstanden werden. Denn die Kirchweihe ist eine der Anwendungen des Myron. «Ohne Myron wird keine Kirche geweiht», sagt BAR KEPHA ([14]).

Von den tatsächlichen Sakramenten fehlen völlig: Busse, Letzte

([12]) *Buch der Blitze*. fol. 128 r.-148 v.
([13]) *Candel*. fol. 192 r.
([14]) *Traktat über das hl. Myron*. Hdschr. C. fol. 129 v.

Ölung, Ehe. Wie ist das zu erklären? Die Busse ist in ihrer ganzen Art mehr eine kirchenrechtliche Angelegenheit. Heilige Riten, materielle, symbolhafte Handlungen treten wenig dabei in Erscheinung. Den Syrern sind aber die Geheimnisse der Kirche in erster Linie, wie oft betont, Symbole. Dieser Symbolcharakter ist in der Busse nur sehr schwer zu erkennen. Dass die Letzte Ölung fehlt, könnte befremden. Wir werden im zweiten Teil zeigen, dass von Anfang der monophysitischen Kirche an dieses Sakrament tatsächlich bestand und als ein von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen anerkannt wurde. Aber die Letzte Ölung wird in der Heimlichkeit des Krankenzimmers gespendet, tritt also als « Geheimnis der Kirche » doch recht wenig in Erscheinung. Die Aufmerksamkeit der syrischen Theologen ist auf den öffentlichen Kult der Kirche gerichtet, auf die symbolischen, geheimnisvollen Handlungen, die öffentlich in der Kirche vollzogen werden. So finden wir keine einzige Abhandlung über die Letzte Ölung. Sie wird nur ganz nebenbei gelegentlich erwähnt. Die Ehe endlich ist das einzige Sakrament, von dem wir nicht nachweisen können, dass die Syrer in ihm die wesentlichen Merkmale eines Sakramentes erkannt haben. Auch das ist nicht sehr zu verwundern. Die Feierlichkeiten beim Abschluss der Ehe waren zunächst rein profaner Natur. Die Kirche kam freilich mit ihrem Segen dazu. Aber diese Zeremonien mit den grossen Geheimnissen der Kirche wie Taufe, Myron, Eucharistie in eine Reihe zu stellen, auf den Gedanken sind die syrischen Theologen nicht gekommen.

Dass der Begräbnisritus mit den Geheimnissen aufgezählt wird, erscheint uns ja sehr merkwürdig. Eine Erklärung dürfte darin liegen, dass er schon bei Ps.-Dionysius unter den Mysterien genannt wird. Dann: dieser Ritus ist reich an symbolhaften Handlungen. Er tritt nach aussen hin stark in Erscheinung. So drängt er sich der Beachtung auf. Es war auch eine Salbung damit verbunden ([15]). Das dürfte wohl erklären, dass er so oft behandelt wird, wenn von den Geheimnissen der Kirche die Rede ist.

Die Aufzählung bei Bar Hebraeus ist die erste und die einzige uns bekannte bei den syrischen Theologen. Sie ist ein erster Versuch, der eben noch nicht voll gelungen ist, ebensowenig wie die ersten Versuche dieser Art bei den lateinischen Theologen.

([15]) *Candel.* a. a. O. fol. 200 v.

III. - Die heutige Auffassung.

Mit Bar Hebraeus schliesst die Reihe der bedeutenden syrischen Theologen. Von ihm bis zur Gegenwart ist uns nichts bekannt. Und so können wir nicht feststellen, wann und wie die Lehre von der Siebenzahl der Sakramente bei den Syrern eingedrungen ist. Sie wurde jedenfalls widerspruchslos aufgenommen und gilt heute als eine selbstverständliche Sache, ein Beweis, dass sie im Grunde der syrischen Tradition entspricht.

Der *Katechismus* des Patriarchen SEVERIUS BARSAUM sagt: « Die Sakramente der Kirche sind diese: die Taufe, das Myron, die Eucharistie, die Busse, die Priesterweihe, die Krankenölung und die Ehe » ([16]). Dieser Lehrpunkt wird von den Syrern heute als ein wesentlicher Glaubenssatz angesehen. Auf die Frage nach der Zahl der Sakramente erhielt ich immer und ohne jedes Zögern die Antwort, dass es 7 sind, die sieben oben genannten. In Bagdad unterhielt ich mich mit einem jakobitischen Pfarrer über die Möglichkeit der Wiedervereinigung. Er meinte: « Wir müssen uns auf halbem Wege entgegenkommen. Sagen wir, meinte er scherzhaft, es gibt 1 ½ Naturen in Christus ». Darauf wandte ich ihm ein: « Wir sagen, dass es sieben Sakramente gibt, die Protestanten nehmen zwei oder drei an. Einigen wir uns auf einer mittleren Linie und nehmen wir an, es gibt vier oder fünf Sakramente »! « Nein, war die entschiedene Antwort, das geht nicht, das ist eine wesentliche Sache ».

Die Siebenzahl der Sakramente ist also heute unumstrittene Lehre der syrischen Kirche.

([16]) S. A. BARSAUM, *Katechismus*. S. 37.

II. TEIL

DIE EINZELNEN SAKRAMENTE

A. - Die Taufe.

I. - Verschiedene Taufen.

Wir kommen zur Behandlung der einzelnen Sakramente. Die Taufe ist das erste und grundlegende Sakrament. Die Existenz dieses Sakramentes wie seine Einsetzung durch Christus steht ausser Zweifel.

Die Taufe wird in engen *Zusammenhang* gebracht *mit der Taufe Christi im Jordan*. SEVERUS sagt in einer seiner Homilien: « Die Taufe, die stattgehabt hat im Hl. Geist, hat begonnen im Jordan, als der Geist der Annahme an Kindes statt dort herabstieg. Denn für uns und nicht für sich selbst ist Christus getauft worden, als er das Wasser reinigte und heiligte, und nicht, als er selbst durch es geheiligt wurde » (1).

Manche syrische Autoren geben eine Aufzählung verschiedener Taufen. BAR KEPHA kennt deren sieben: « 1. Die der Söhne Israels im Meere und in der Wolke, 2. die des Johannes des Täufers der Busse und der Nachlassung der Sünden, 3. die, durch welche unser Herr getauft worden ist und die er uns geschenkt hat, 4. die, durch welche die Apostel getauft worden sind, 5. die der Märtyrer mit dem Schwerte, 6. die des Feuers, von der gesprochen hat der Theologe, 7. die der Tränen » (2).

BAR HEBRAEUS zählt folgende Arten auf: « Acht Arten der Taufe gibt es: 1. die durch die Sündflut, die die Welt von der Schlechtigkeit gereinigt hat, 2. die durch das Meer und die Wolke, durch welche die Israeliten getauft wurden, wie Paulus sagt, 3. die gesetzliche, die durch Moses, die genannt wird die der Reinigung, 4. die des Johannes, die nur durch Wasser zur

(1) BRIÈRE, P. O. VIII. S. 341.
(2) Hdschr. D. *Traktat über die Geburt aus der Taufe*. S. 672.

Busse war, 5. die unseres Herrn, welche ist die der Adoption der Söhne durch Wasser und Geist, 6. die der Märtyrer — viele nämlich von ihnen wurden allein durch das Blut ihrer Nacken getauft —, 7. die der Tränen, durch welche David gereinigt wurde, als er mit seinen Tränen sein Bett benetzte, 8. die durch Feuer, über die der Theologe gesprochen hat, welche geschieht da (= von der in der Schrift die Rede ist an dieser Stelle) : im Feuer werden sie getauft eine letzte Taufe, die sehr mühsam ist » ([3]). Die gleiche Sache finden wir im *Buch der Blitze* ([4]).

Die Taufe der Tränen ist offenbar die Reue über die Sünden; die mühsame Taufe des Feuers am Ende dürfte so etwas wie ein Fegfeuer sein, eine schmerzhafte Reinigung vor dem Jüngsten Gericht. Die Idee einer Feuerbrücke, die man bei den heutigen Jakobiten findet, liegt in derselben Richtung.

BAR SALIBI zählt genau dieselben 8 Taufen auf ([5]). Er spricht bei Erklärung des Kindermordes von Bethlehem des näheren von der Bluttaufe, die die Wassertaufe ersetzen kann ([6]).

II. - Das heilige Zeichen der Taufe.

1. *Das Wasser.*

Warum hat Christus gerade das Wasser als heiliges Zeichen der Taufe eingesetzt? BAR KEPHA antwortet auf diese Frage wie folgt: « 1. Weil die erste Schöpfung des Menschen durch das Wasser geschehen ist; es muss also auch die zweite Schöpfung durch Wasser geschehen; 2. damit die Materie leicht zu haben sei an allen Orten, für die Reichen und für die Armen; 3. damit der Schmutz der Seele durch das Geheimnis gereinigt werde; 4. weil es dem Wasser eigen ist, zu erzeugen. — So werden auch hier geistliche Söhne gezeugt » ([7]).

Noch eine Reihe anderer Gründe führt er an: Das Wasser löscht den Schuldschein, den Adam geschrieben, aus. Das Wasser macht das im Feuer weichgewordene Eisen hart. Später sollen

([3]) *Candel.* Fund. VI. Kap. 2. fol. 197 r. vergl. 1 Cor. 3, 13.
([4]) Vatic. Sir. 169. fol. 138 v.
([5]) SEDLACEK, *In Evang.* S. 97.
([6]) a. a. O. S. 88.
([7]) Hdschr. D. *Taufkommentar.* S. 663.

wir über dem Firmament wohnen, das über den Wassern ausgebreitet ist. Das Wasser ist immer schon ein Typus der Taufe gewesen. Das Rote Meer, der Jordan, der Teich Siloe, die Verlobung der Rebekka und der Rachel und der Sephora am Wasser deuten auf die Taufe hin. Das Wasser bezeichnet den Tod ([8]).

BAR SALIBI führt ungefähr die gleichen Gründe an ([9]). BAR SHAKKO übernimmt die Gründe des Bar Kepha fast wörtlich, ohne seine Quelle zu nennen ([10]). Einige ziemlich seltsame Gründe fügt er noch hinzu: Das Wasser, kalt-feucht, bekämpft das Element des Feuers, warm-trocken. So löscht das Wasser der Taufe für uns das Feuer der Hölle. Die Gefässe des Töpfers taugen nichts, wenn sie nicht ins Wasser getaucht werden. So kehren auch wir, wenn wir nicht ins Taufwasser hineinsteigen, zum alten Staub zurück ([11]).

Die Materie wenigstens der feierlichen Taufe ist geweihtes Wasser. Über die Auffassung der Syrer vom Taufwasser als einer geheiligten, geistdurchdrungenen Materie wurde bereits gehandelt. Hier muss noch des näheren die Frage besprochen werden, ob sie die Wasserweihe zur Gültigkeit der Taufe für notwendig ansehen oder nicht. Die Wasserweihe ist von alters her im Gebrauch. Schon SEVERUS erwähnt sie ([12]). Der Hl. Geist wird nach ihm durch das Wort des Spenders der Taufe ins Taufwasser herabgerufen ([13]).

PS.-DIONYSIUS beschreibt die Taufwasserweihe. Der Bischof weiht das Wasser mit heiligen Gebeten und durch das dreimalige Eingiessen des Myron in Kreuzform ([14]). Zur Frage der Notwendigkeit der Weihe sagt Dionys: « Niemals wird der Priester jene Wiedergeburt ohne jenes göttliche Salböl vollziehen »([15]). Damit ist nicht entschieden, ob es sich nur um die Erlaubtheit oder auch um die Gültigkeit handelt.

Aus einem Canon des JOHANNES VON TELLA scheint die Notwendigkeit des Myron für die Taufe hervorzugehen. Es wird

([8]) a. a. O. S. 664.
([9]) SEDLACEK, *In Evang.* S. 99.
([10]) Hdschr. A. Kap. 36. fol. 58 r.
([11]) a. a. O. fol. 58 v.
([12]) E. W. BROOKS, *A Collection of letters of Severus of Ant.* P. O. XII. S. 221. *(Brief an den Soldaten Johannes).*
([13]) BROOKS V. II. P. II. S. 353.
([14]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. II. 2, 7. col. 396 C.
([15]) a. a. O. cap. V. 1, 3. col. 505 C.

gefragt: « Ob es möglich ist, dass die Taufe vollzogen wird ohne das hl. Myron ». Antwort: « Ohne hl. Öl, das heisst Myron, wird die Taufe nicht vollzogen » ([16]).

BAR KEPHA sagt, dass ohne das Myron die Taufe nicht geweiht wird ([17]).

Ausführlich handelt über die Sache JOHANNES VON MARDIN. Die Frage wurde zu seiner Zeit brennend, weil wegen der politischen Verhältnisse das für die Bereitung des Myron notwendige Balsamöl von Ägypten her nicht zu bekommen war. Da man den Balsam für das Myron als wesentlich ansah (was Joh. v. M. nicht billigt), stand man vor der Frage, ob man ohne Myron taufen könne oder nicht. Johannes tadelt schwer diejenigen, die es gewagt haben, ohne Myron zu taufen ([18]). Selbst im Notfall will er eine Taufe ohne Myron, also ohne geweihtes Wasser, nicht gelten lassen. Ja er erklärt kategorisch: « Es ist nicht möglich, dass die Taufe sei ohne das Myron » ([19]). Johannes berichtet, dass man in der Gegend von Tur 'Abdin und anderswo, weil man kein wohlriechendes Öl (Balsam) hatte, die Taufe unterlassen habe ([20]). Er tadelt die Leute nicht deswegen, sondern, weil sie dieses wohlriechende Öl für das Myron für unerlässlich halten.

An anderer Stelle sagt er: « Und sie sind dahin gekommen, dass sie die Myronweihe abgeschafft haben aus den Diözesen (weil keine geeignete Materie vorhanden war). Und die Taufe ist nichtig geworden, weil sie nicht gemäss dem Ritus war » ([21]).

Aber im selben Briefe berichtet Johannes folgendes Vorkommnis: In der Stadt Ris'ama hatte man in der Mauer der Kirche, als man sie abriss, zwei Flaschen mit einem Öl gefunden. Es war ganz hart und hatte keinen Geruch. Man musste es mit Gewalt zerteilen und in heissem Wasser auflösen. Fünfzehn Jahre lang oder mehr taufte und firmte man mit diesem Öl. Johannes v. M. kommt als Bischof in jene Gegend und untersucht den Fall. Er

([16]) LAMY, *Dissertatio*. S. 84. Über diese etwas schwierige Stelle wird weiter unten noch gehandelt (S. 123-24).

([17]) Hdschr. C. *Traktat über das Myron*. fol. 129 v.

([18]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 65.

([19]) a. a. O. S. 35. Syrisch: ܚܨܝܠ ܚܕ ܡܕܘܢ ܕܡܡܫ ܘܠܐ.

([20]) a. a. O. S. 67. Syrisch: ܐܝܟܐ ܗܘ ܚܨܝܠ Das kann freilich auch heissen: die Taufe wurde nichtig, ungültig. In beiden Fällen ist der Text ein Zeugnis für die Meinung, dass ohne Myron die Taufe nicht möglich ist.

([21]) a. a. O. S. 67. Wieder: ܐܝܟܐ.

zweifelt daran, ob dies gültiges Myron sei, weil es gar keinen Geruch hatte und hart war. Er zweifelte nun, ob er nicht die so Getauften und Gefirmten wiedersalben solle. Aber weil die Leute schon erwachsen sind, tut er es nicht, um Anstoss zu vermeiden ([22]). Es steht nichts davon da, dass er zweifelte, ob er die Leute auch wiedertaufen müsse, weil sie mit einer zweifelhaften Materie getauft waren. Also scheint er doch die Taufe ohne Myron für gültig anzusehen. Aber, wenn man die anderen, oben zitierten Texte danebenhält, so scheint dies doch nicht annehmbar. Vermutlich kam die Wiedertaufe für ihn nicht in Frage, weil der Skandal zu gross gewesen wäre, all die erwachsenen Leute wiederzutaufen.

BAR SALIBI wirft im *Traktat gegen die Melkiten* diesen vor, dass sie die tote Hand des hl. Johannes des Täufers zur Weihe des Myron gebrauchen. Die Myronweihe ist deshalb ungültig. Und deshalb, so sagt er, seien sie auch getauft durch einen toten Mann. Also auch ihre Taufe sieht er als ungültig an, weil das Taufwasser mit ungültigem Myron geweiht worden ist ([23]).

Bei JAKOB VON EDESSA findet sich ein Text, der auch in den *Nomocanon* des BAR HEBRAEUS aufgenommen ist, der voraussetzt, dass im Notfall wenigstens gewöhnliches Wasser für die Taufe genügt. Ein sterbendes Kind, das zum Priester gebracht wird, kann mit gewöhnlichem Wasser getauft werden ([24]).

Es wäre aber voreilig, daraus den Schluss zu ziehen, dass nach den Syrern auch ausserhalb des Notfalls gewöhnliches Wasser für die Taufe genüge.

Heutzutage lässt man bei den Jakobiten im allgemeinen die Nottaufe mit gewöhnlichem Wasser gelten. Man kann aber auch die Auffassung vertreten hören, dass unter allen Umständen das geweihte Wasser notwendig ist. Aber wenn auch für den Notfall das gewöhnliche Wasser als gültig zugegeben wird, so hält man doch vielfach daran fest, dass ausserhalb des Notfalls das geweihte Wasser unerlässlich sei.

In welcher Weise wird nun das Wasser angewandt bei der Taufe? Heute ist bei den Syrern üblich, dass man auf das Haupt

([22]) a. a. O. S. 66.

([23]) A. MINGANA, BARṢALIBIS *treatise against the Melchites*. Woodbrooke Studies. Cambridge Vol. I. 1927. cap. 6. S. 44.

([24]) KAYSER, canon 31. S. 21. Vergl. BEDJAN, *Nomocanon* cap. II. sectio 2. S. 24. MAI S. 13. *Codificazione* S. 17.

des Kindes, das im Wasser sitzt, dreimal Wasser aufgiesst und es dann noch dreimal halb untertaucht. Man neigt dazu, das Eintauchen ins Wasser für sehr wichtig anzusehen, weil es das Begrabenwerden mit Christus bedeutet. Die Taufe durch blosses Aufgiessen wäre, so sagt man, eigentlich ausserhalb des Notfalls ungültig. Aber praktisch wird die Taufe der Katholiken anerkannt.

Die Taufe durch dreimaliges Untertauchen war von altersher bei den Syrern im Gebrauch. SEVERUS V. A. sagt, dass durch das dreimalige Untertauchen angedeutet werde, dass der Täufling mit Christus begraben wird ([25]). Das dreimalige Untertauchen deutet auf die drei Personen der Heiligsten Dreifaltigkeit, in deren Namen getauft wird. Im 8. Buch des *Octateuch des Clemens* wird angeordnet, dass der Priester, der nur einmal tauft, abgesetzt werden solle. Die Begründung: « Car Notre Seigneur n'a pas dit: Baptisez à ma mort, mais: allez, enseignez toutes les nations, en les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit! » ([26]).

Auch wird das dreimalige Untertauchen zu den drei Tagen, die Christus im Grabe ruhte, in Beziehung gebracht. So bei BAR SALIBI: « Dass wir dreimal eingetaucht werden in der Taufe, bezeichnet das Herabsteigen unseres Herrn in das Grab drei Tage » ([27]). Die gleiche Deutung gibt er auch im *Traktat gegen die Armenier* ([28]). Ebenso erklärt die Sache GEORG DER A. B. ([29]).

Die Taufe durch Aufgiessen im Notfall ist bei den Syrern von alters her anerkannt. SEVERUS erwähnt die Taufe der Sterbenden im Bett mit Berufung auf Cyprian ([30]).

JOHANNES RUFUS (*6.* Jahrh.) berichtet, wie der monophysitische Bischof Petrus von Maiuma ein Kind durch Aufgiessen getauft hat ([31]). Der oben (S. 107) zitierte Canon des JAKOB VON EDESSA besagt, dass im Notfall durch Aufgiessen getauft werden kann.

([25]) BRIÈRE, *Les Hom. Cath.* P. O. XII. S. 219.-XXIII. S. 160.
([26]) NAU, *La Version* S. 122, N° 49.
([27]) SEDLACEK, *In Evang.* Kap. XXVII. S. 13.
([28]) MINGANA, *B. Ṣ. ag. the Armen.* Kap. 7. S. 38.
([29]) RYSSEL (*Über das Salböl II.*) S. 27.
([30]) BROOKS V. II. P. II. S. 296.
([31]) F. NAU, *Jean Rufus évêque de Maiouma, Plérophories.* P. O. VIII. S. 103/4.

Ganz ausdrücklich lehrt BAR KEPHA, dass die Taufe durch Aufgiessen gültig ist: « An Stelle des Eintauchens vollziehen sie (die Priester) drei Aufgiessungen, indem sie Wasser nehmen in einem Gefäss, und sie giessen dreimal über ihr Haupt und an Stelle des dreimaligen Eintauchens vollziehen sie die drei Aufgiessungen. Sie tun sehr gut so, damit sie nicht die Kinder ersticken. Durch den Glauben nehmen wir an, dass die drei Aufgiessungen gleichbedeutend sind drei Eintauchungen » ([32]). Also es wird als eine durch den Glauben feststehende Tatsache erklärt, und zwar ganz allgemein, nicht bloss für den Notfall, dass die Taufe durch Aufgiessen gültig ist. Das Aufgiessen ersetzt vollwertig das Eintauchen. Der Grund ist ein praktischer, das Kind vor der Gefahr des Erstickens zu bewahren.

Bei der Nottaufe, die ziemlich allgemein, wenn auch mit Widerspruch und Zweifeln anerkannt wird, ist es heute bei den Syrern üblich, dass man mit Wasser ein Kreuz auf der Stirne macht. So sagte man mir in Aleppo, in Mossul und in Jerusalem.

2. *Die Worte.*

Welche Worte werden bei der Taufe gesprochen? Von jeher haben wir bei den monophysitischen Syrern die Taufe im Namen der drei göttlichen Personen. SEVERUS bezeugt, dass der Vater, der Sohn und der Hl. Geist genannt werden sollen bei der Taufe ([33]). Bei bedingungsweiser Wiedertaufe heisst die Formel nach Severus: « N. N. wird getauft, wenn er nicht getauft ist, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes » ([34]).

Im 8. Buch des *Octateuchs* heisst es: « Si un évêque ou un prêtre ne baptise pas selon l'ordre de Notre-Seigneur au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, mais par les trois sans commencement, ou par les trois Fils, ou par les trois Paraclets, il sera déposé » ([35]).

Die Formel ist bei den Syrern passivisch. Bei JAKOB VON EDESSA finden wir die Formel: « N. N. wird getauft im

([32]) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 660.

([33]) E. W. BROOKS, *A collection of letters.* P. O. XII. S. 219. *Brief an den Soldaten Johannes.*

([34]) BROOKS V. II. P. II. S. 422.

([35]) NAU, *La Version* S. 122, can. 48.

Namen des Vaters etc. » ([36]). Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Syrer auf diese passive Form besonderes Gewicht legen (vergl. S. 62!).

BAR HEBRAEUS gibt im *Nomocanon* mit Berufung auf Severus und Cyrillus die passive Form ([37]). (Die Übersetzung von Mai gibt zwar die aktive Form. Diese entspricht aber nicht dem syrischen Text bei Bedjan. Hier heisst es: ܥܡܕ ܦܠܓ wie auch sonst immer in den passivischen Formeln) ([38]).

In den *Fragen an die heiligen Väter* wird für die bedingungsweise Wiedertaufe die aktive Form genannt ([39]).

Heutzutage ist für die von Laien gespendete Nottaufe die Formel: « Ich taufe dich im Namen des Vaters etc. ». Wie überhaupt die Nottaufe durch Laien auf katholischen Einfluss zurückzuführen ist, so auch die Formel.

Die gewöhnliche heutige Formel lautet: « Es wird getauft N. N. und er sei ein Lamm in der Herde Christi im Namen des Vaters, Amen, und des Sohnes, Amen, und des lebendigen und heiligen Geistes zum Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen » ([40]).

III. - Der Spender der Taufe.

Heute ist die offizielle Lehre der syrischen Kirche, dass nur der Priester taufen kann. Im *Katechismus* heisst es ganz allgemein: « Wer sind die Beauftragten für die Spendung der Sakramente? Das sind die Bischöfe und die Priester » ([41]). Aber es dringt die Praxis und die Lehre der kath. Kirche ein, dass auch Laien taufen können. Freilich lässt man das höchstens für den Notfall gelten. Die Ansicht, dass im äussersten Notfall Laien taufen können, wird von manchen zaghaft und mit Zweifeln geäussert, von anderen, insbesondere von Priestern (so in Mossul und in Beirut) kategorisch abgelehnt. Aber diese Ansicht und Praxis scheint doch bereits weit verbreitet. In Mossul sagten mir

([36]) KAYSER S. 21, can. 31.
([37]) BEDJAN, *Nomoc.* cap. II. sectio 2. S. 23.
([38]) MAI S. 19.
([39]) NAU, *Littér.* S. 39, N° 55.
([40]) Hdschr. G. S. 32.
([41]) *Katech.* S. 37.

Laien und Diakone, dass der Bischof selbst den Hebammen erlaubt habe, im Notfalle zu taufen. Die Priester dort dagegen wollten nichts davon wissen. Sie sagten, ein Kind, das von der Hebamme getauft sei, werde immer nachher noch in der Kirche getauft. Die Laien bestritten dies. Man ist sich also nicht einig. In Aleppo sagte man mir auch, dass immer wiedergetauft werde, da man sich über die Nottaufe durch Laien nicht genügend klar sei. In Jerusalem sagte mir ein aus Mardin (Türkei) stammender Priester, die Nottaufe durch Laien sei eine alte, allgemein angenommene Gewohnheit. Die Zeremonien werden nachgeholt, die eigentliche Taufe nicht.

Wenn ein Diakon da ist, so soll dieser die Taufe spenden. Nach ihm kommt der Subdiakon an die Reihe. Der Mann kommt vor der Frau in Frage, und zwar zunächst der Grossvater, dann der Vater. Die Nottaufe wird gespendet durch ein Kreuzzeichen mit Wasser auf der Stirne.

Nach allem: einig ist man sich in der Sache nicht. Einig scheint man sich darin zu sein, dass ausserhalb des Notfalls nur der Priester taufen kann. Man steht also jedenfalls der katholischen Lehre doch noch fern.

Welches ist die Tradition der syrischen Kirche in diesem Punkte? Die Taufe durch Laien wird im allgemeinen unbedingt abgelehnt. SEVERUS V. A. lässt allerdings, freilich seiner Sache wenig sicher, die Taufe durch Laien gelten. Im *Brief an die Väter* sagt er, dass die von Gregorius und Theodotus Geweihten nicht anzuerkennen seien, die von ihnen Getauften aber wohl. Zur Begründung macht er geltend, dass die, welche im Notfall sich selbst getauft haben (!), oder von Laien getauft worden sind, auch nur mit dem Chrisam gesalbt werden. Aber er erklärt ausdrücklich, er nehme es sich nicht heraus, hierüber eine Entscheidung zu geben ([42]). Im allgemeinen ist aber nach Severus die Vollmacht zu taufen von Christus denen übertragen, die priesterliche Funktionen ausüben ([43]). Ein Diakon kann nach Severus im Notfall taufen. Dafür beruft er sich auf das « Testamentum Domini » ([44]).

Bei JAKOB V. E. wird auch für den Notfall als selbstverständlich vorausgesetzt, dass das sterbende Kind zum Priester

([42]) BROOKS V. II. P. II. S. 418.
([43]) a. a. O. S. 423.
([44]) a. a. O. S. 426.

getragen wird ([45]). In den *Fragen an die heiligen Väter* heisst es: « Ceux qui ont été baptisés par des hommes qui n'étaient pas faits prêtres, seront baptisés comme s'ils ne l'avaient pas été » ([46]). An anderer Stelle in derselben Schrift wird ein Fall berichtet, dass ein Vater sein Kind getauft habe. Der Vater soll bestraft werden, das Kind ist wiederzutaufen ([47]). In dem *Brief eines heiligen Bischofs* wird die Begründung gegeben, weshalb die von Nichtpriestern Getauften wiedergetauft werden müssen: « Ceux qui les baptisèrent n'avaient pas reçu le don de l'Esprit Saint, et par suite, ne pouvaient le donner aux autres » ([48]).

BAR KEPHA sagt im *Kommentar zu den Mysterien der Weihe*, dass durch die Handauflegung der Priester die Vollmacht erhalten habe zu taufen ([49]).

Wie bekannt war man sich auch in der griechischen und in der lateinischen Kirche lange nicht klar über die Gültigkeit der Laientaufe. Der hl. BASILIUS sah die Taufe durch Laien für ungültig an. GREGOR VON NAZIANZ lässt selbst für den Fall der äussersten Not die Taufe durch Laien nicht gelten. Im Ikonoklastenstreit erklärte THEODOR STUDITA die Taufe durch Mönche im Notfall für gültig. Aber er fand Widerspruch mit dieser Ansicht. Der Patriarch NICEPHORUS (806-15) scheint die Laientaufe im Notfall erlaubt zu haben. PHOTIUS erklärt sie jedenfalls in Todesgefahr für gültig ([50]). Die neueren griechischen und russischen Theologen lassen fast alle für die Todesgefahr die Taufe durch orthodoxe Laien zu ([51]).

Kann der Diakon taufen, im Notfall oder auch ausserhalb des Notfalles? Der Text von SEVERUS zur Sache wurde oben schon gebracht. Im *Nomocanon* wird mit Berufung auf Severus bestimmt, dass die von Diakonen Getauften mit dem Chrisam vollendet werden sollen. Für die Todesgefahr wird ausdrücklich den Diakonen gestattet zu taufen ([52]). Ob ausserhalb des Notfalls

([45]) KAYSER S. 21, can. 31.
([46]) NAU, *Littér.* S. 39, N° 54.
([47]) a. a. O. S. 42, N° 76.
([48]) a. a. O. S. 118, N° 133.
([49]) Hdschr. D. S. 369.
([50]) E. HERMAN, *Baptême en Orient.* in: Dict. de droit can. II. col. 177.
([51]) JUGIE III. S. 87.
([52]) BEDJAN cap. II. sectio 2. S. 23. MAI S. 13; *Codif.* S. 17.

der Diakon taufen kann, wird nicht ausdrücklich gesagt, aber auch nicht geleugnet. Dass ganz allgemein gesagt wird, dass die von Diakonen Getauften nur gefirmt werden sollen, legt nahe, dass auch ausserhalb des Notfalles der Diakon gültig tauft. Derselbe Nomocanon erklärt aber an anderer Stelle kategorisch : « Der Diakon tauft nicht » (53). Auf den naheliegenden Einwand, der Diakon Philippus habe doch getauft, wird entgegnet, er habe sich nicht die Ehre des Priestertums angemasst, sondern sei von Gott dazu berufen worden (54). Man sieht hier wieder, dass der Nomocanon eine Sammlung verschiedenartiger Dokumente ist, die nebeneinander gestellt werden ohne viel Sorge, sie miteinander in Einklang zu bringen.

In den *Fragen an die hl. Väter* wird bestimmt, dass die von Diakonen Getauften vollendet werden sollen durch das Zeichen des Myron. Der Diakon, der ausserhalb der Todesgefahr tauft, soll bestraft werden (55). Wie es scheint wird angenommen, dass der Diakon auch ausserhalb des Notfalls gültig tauft.

Im *Testamentum Domini* wird für den Fall der Not dem Diakon erlaubt zu taufen (56). Dieser Text findet sich nicht in der *Ägyptischen Kirchenordnung* (57).

Bar Salibi findet darin, dass der Diakon Philippus die Samaritaner taufte, gar keine Schwierigkeit (58).

Im 6. Buch des *Octateuchs* wird allgemein erklärt, der Diakon taufe nicht. Auf den Einwand, der Diakon Philippus habe doch getauft, wird die Ausflucht gebraucht, das sei eine besondere Delegation Gottes gewesen (59).

(53) Bedjan cap. VII. sectio. 6. S. 93/94. Mai S. 48/49 : *Codif.* S. 63/65. Dies steht aber nicht unter « directio », sondern ist entnommen aus Simeon Cananaeus, braucht also nicht die Ansicht des B. Hebr. selbst zu sein.

(54) a. a. O. Bedjan S. 94. Mai S. 49. (nicht « directio », sondern « Paulus »).

(55) Nau, *Littér.* S. 39, N° 56.

(56) Nau, *La version* S. 70, N° X, 5.

(57) Vergleiche den Paralleltext bei Funk, *Didascalia* etc. II. S. 112. Auch wo die *Ägyptische Kirchenordnung* über die Diakone handelt, steht nichts darüber : a. a. O. S. 103/4.

(58) Sedlacek, *In Apoc. (Kommentar zur Apostelg.)* S. 47.

(59) Nau, *La version* S. 100, N° I, 5 ; S. 107, N° X, 7.

Wir können also abschliessend sagen, dass im allgemeinen dem Diakon wenigstens für den Notfall die Vollmacht zu taufen zugestanden wird. Volle Übereinstimmung besteht nicht.

IV. - Empfänger der Taufe.

Die Kindertaufe: Heutzutage ist selbstverständlich die Kindertaufe allgemein üblich. Das Gesetz verlangt, wie man mir sagte, dass das Kind sehr bald nach der Geburt getauft werde, etwa 8 Tage nachher. Darauf drängen auch die Pfarrer im Bewusstsein der Notwendigkeit der Taufe. In Mardin ist dies, wie mir Priester, die von dorther stammen, sagten, auch tatsächlich üblich. In Syrien und Mesopotamien dagegen wartet man oft Monate, ja bis zu einem Jahr. Das wird aber als Missbrauch angesehen. In den Fällen, in denen ich Taufen beiwohnte in Aleppo, Beirut und Mossul, handelte es sich um Kinder, die höchstens einige Wochen alt waren, abgesehen von einem Fall in Mossul, wo das Kind 7 Monate alt war. Der *Katechismus* des Patriarchen mahnt auch, die Kinder bald taufen zu lassen wegen der Notwendigkeit der Taufe (60).

Seit wann ist die Kindertaufe in der syrischen Kirche üblich? Schon das *Testamentum Domini*, das nach BARDENHEWER « sehr wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts aus monophysitischen Kreisen Syriens hervorgegangen ist » (61), bezeugt die Gewohnheit der Kindertaufe. Es wird hier angeordnet, dass, wenn Kinder, die getauft werden, noch nicht fähig sind, die Antworten selbst zu sprechen, dies Verwandte oder Bekannte für sie tun sollen (62).

Die Sache findet sich schon in der *Ägyptischen Kirchenordnung* (63).

PS.-DIONYS erwähnt und verteidigt bereits die Kindertaufe (64). Er muss sie verteidigen. Sie war also zu seiner Zeit noch nicht etwas Selbstverständliches.

(60) *Katech.* S. 40.

(61) O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Freiburg IV. Band. 1924. S. 274.

(62) NAU, *La version* S. 68, N° VIII, 5.

(63) N° XVI. FUNK a. a. O. Band II. S. 109.

(64) P. G. III. *Eccl. H.* cap. VII. 3, 11. col. 565/68.

Auch bei JAKOB VON SARUG finden wir die Kindertaufe erwähnt ([65]).

Eine der Homilien des SEVERUS ist eine Katechese an Täuflinge. Am Ostertag sind sie in grosser Zahl versammelt ([66]). Alle sind Erwachsene. Ob das alles neu aus dem Heidentum Bekehrte waren? Oder bestand noch die Sitte, dass man mit der Taufe bis zu reifem Alter wartete? Dass zur Zeit des Severus noch erwachsene Katechumenen vorhanden waren, geht auch hervor aus seinem Brief an Photius und Andreas, in dem erwähnt wird, dass « bis auf den heutigen Tag » die Katechumenen nach Verlesung des Evangeliums aus der Kirche gewiesen werden ([67]). In der *Vita des Severus*, verfasst von ZACHARIAS SCHOLASTICUS, wird bezeugt, dass in der Jugendzeit des Severus noch die Gewohnheit bestand, die Taufe im reifen Alter zu empfangen. Severus selbst war lange Katechumene. In Todesgefahr wurde aber die Taufe gespendet ([68]).

In derselben Vita wird berichtet von einem, der sich nicht taufen liess, aus Furcht, nachher wieder zu sündigen ([69]).

Dagegen wird in der *Vita des Severus*, verfasst von JOHANNES, erzählt, dass, als Severus Patriarch von Antiochien wurde, ihm die Einwohner der Stadt entgegenkamen und riefen: « Befreie die Stadt von der Häresie! Wir verlangen, unsere Kinder taufen zu lassen » ([70]). Daraus geht also hervor, dass damals die Kindertaufe bereits üblich war. Die Zeit des Severus ist also eine Zeit des Übergangs, was diesen Punkt angeht.

In einer *Vita des Johannes von Tella* wird berichtet, dass wegen der Verfolgung gegen die Monophysiten die Kinder mehrere Jahre lang aus Furcht vor den Verfolgern ohne Taufe blieben ([71]). Die Kindertaufe war also bereits üblich. Der Text zeigt

([65]) LANDERSDORFER, *Ausgew. Schriften. Jakob v. Sarug, Gedicht über die Messe für die Verstorbenen.* S. 65.

([66]) M. BRIÈRE, *Les Homiliae Cathedrales.* Hom. 90. P. O. XXIII. S. 120 ff.

([67]) BROOKS V. II. P. I. S. 187.

([68]) M. A. KUGENER, *Vie de Sévère par Zacharie le Scholastique.* P. O. II. 1907, S. 11.

([69]) a. a. O. S. 77.

([70]) M. A. KUGENER, *Vie de Sévère par Jean, Supérieur du Monastère de Beith-Aphtonia.* P. O. II. S. 241.

([71]) E. W. BROOKS, *Vita Johannis Tellae.* C. Scr. Ser. III. t. 25. 1907, S. 38.

wohl auch, dass man die Kinder nicht durch Laien taufen lassen wollte; denn das wäre doch im geheimen auch zur Zeit der Verfolgung möglich gewesen.

In den *Fragen an die heiligen Väter* ist die Rede von Leuten, die ihre Kinder durch die Häretiker taufen lassen ([72]). In den *Plerophories* des JOHANNES RUFUS (Anfang 6. Jahrh.) wird folgender Vorfall erzählt: In einem Traumgesicht sieht ein zum Monophysitismus « Bekehrter » sich selbst in weissem Gewande wie bei der Taufe. Er ist verwundert, weil er weiss, dass er doch als Kind getauft worden ist ([73]). An anderer Stelle in der gleichen Schrift wird die Taufe eines Kindes ausdrücklich berichtet ([74]).

BAR KEPHA bezeugt, dass bereits die heiligen Väter wegen der Todesgefahr befohlen haben, dass die kleinen Kinder getauft werden sollen ([75]). Die Praxis der Kindertaufe geht also auf die Überzeugung von der Notwendigkeit der Taufe zurück.

V. - Notwendigkeit der Taufe.

SEVERUS v. A. lehrt klar mit Berufung auf die klassische Stelle Jo. 3, 5 die Notwendigkeit der Taufe. Für den Fall, dass man nicht sicher weiss, ob jemand getauft ist oder nicht, sagt er: « Es ist absolut notwendig (ابسما حكه), den sicheren Weg einzuschlagen », d. h. bedingungsweise wiederzutaufen ([76]). In den *Fragen an die heiligen Väter* wird die bedingungsweise Wiedertaufe im Zweifelsfalle damit begründet, dass es vorzuziehen sei, die Kinder ein zweites Mal zu taufen als sie dieser Gabe beraubt zu lassen ([77]). Die unbedingte Notwendigkeit der Taufe lässt sich aus diesem Text nicht ersehen.

Der schon wiederholt zitierte Text bei JAKOB VON E. über die Nottaufe setzt die Notwendigkeit der Taufe voraus. Das sterbende Kind muss schleunigst zum Priester gebracht werden ([78]). BAR KEPHA fragt in seinem *Taufkommentar*, warum als Materie

([72]) NAU, *Littér.* S. 41, N° 73.
([73]) P. O. VIII. 127.
([74]) a. a. O. S. 130.
([75]) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 654.
([76]) BROOKS V. II. P. II. S. 422. vergl. S. 421.
([77]) NAU, *Littér.* S. 39, N° 55.
([78]) KAYSER S. 21, can. 31.

der Taufe das Wasser gewählt sei. Antwort: « Es könnte sonst manchmal geschehen, dass, wenn die Materie nicht leicht zu haben wäre, viele der Taufe, die das Heil der Seele ist, beraubt würden » ([79]). Im *Traktat über die Geburt aus der Taufe* zitiert derselbe Autor die Worte des hl. Johannes: « Wer nicht geboren wird aus Wasser und Geist, geht nicht ein ins Himmelreich » ([80]). Im selben Traktat erzählt er mit Berufung auf den hl. Ephrem, dass auch Maria, die Mutter des Herrn getauft worden sei, und zwar durch den hl. Johannes. Ferner gibt er als Grund für die Auferweckung des Lazarus an, dass der Herr Mitleid mit ihm gehabt habe, da er nicht getauft gewesen sei und deshalb ausgeschlossen gewesen wäre vom Reiche Gottes ([81]).

BAR SHAKKO schreibt im *Buch der Schätze*: « Wer nicht durch die geistige Taufe getauft ist, dessen Seele ist nicht gereinigt. Und wessen Seele nicht gereinigt ist, der ist nicht würdig der Vergebung der Sünden und er geht nicht ein in das Himmelreich, sondern er wird in die Hölle geschickt » ([82]).

Diesen klaren Texten für die Notwendigkeit der Taufe stehen nur einige wenige Stellen gegenüber, die diese Notwendigkeit zu leugnen scheinen. BAR SALIBI bemerkt zu der Stelle Apostelg. 10,47: « Kann man denen noch das Wasser der Taufe versagen, die gleich uns den Hl. Geist empfangen haben? »: « Nullo modo donum Dei aquae possunt impedire, etiamsi non adhibeantur. Ecce enim nec latro impeditus est ingredi paradisum, eo quod non in aquis baptizatus est, sed dignus habitus est Spiritu, qui est causa gratiarum baptismatis » ([83]). Ob damit freilich wirklich gesagt sein soll, dass in der gegenwärtigen Heilsordnung die Taufe nicht notwendig ist, ist nicht klar. Bar Salibi bemerkt an einer Stelle ausdrücklich: « Multa enim illo tempore praeter usum rerum noviter fiebant » ([84]).

BAR HEBRAEUS betont in seinem Evangelienkommentar, wo er Jo. 3,5 erklärt, dass dort gesagt ist: « Wenn ein Mann nicht geboren *wird* -- », früher sei die Taufe nicht notwendig gewesen.

([79]) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 663.
([80]) Hdschr. D. *Traktat über die Geburt aus der Taufe.* S. 667.
([81]) a. a. O. S. 672/73.
([82]) Hdschr. A. Kap. 36, fol. 56 r.
([83]) SEDLACEK, *In Apoc.* etc. S. 61.
([84]) a. a. O. S. 49.

Aber von jetzt an sei sie notwendig ([85]). Allerdings leugnet er im *Nomocanon* (unter « directio ») die unbedingte Notwendigkeit der Taufe. Es wird dort gesagt, dass ein zu früh geborenes Kind, das ungetauft gestorben ist, doch kirchlich begraben werden müsse, weil es das Kind von Gläubigen sei. « Wir haben eine letzte Taufe, mit der getauft werden die, welche hier nicht getauft sind » ([86]).

Im selben Nomocanon sagt aber Bar Hebraeus, das Kind einer Schwangeren, die als solche getauft wurde, müsse doch noch getauft werden; es nehme nicht an der Taufe seiner Mutter teil ([87]).

In seiner *Chronik* berichtet Bar Hebraeus, dass der syrische Patriarch Dionysius (Anfang 9. Jahrh.) den Patriarchen Joseph von Alexandrien und dessen Bischöfe getadelt habe, weil sie die Knaben nicht vor dem 40. Tage und die Mädchen nicht vor dem 30. Tage tauften. Dadurch seien viele Kinder ohne die Taufe gestorben ([88]). Das spricht wieder für die Notwendigkeit der Taufe.

Dass die Wassertaufe durch die Bluttaufe, das Martyrium, ersetzt werden kann, wurde oben (S. 104) schon erwähnt.

Haben die Syrer auch die Idee der Begierdetaufe? Ferner: was lehren sie über das Los der ungetauft sterbenden Kinder?

Das einzige, was ich bei den Autoren über die Frage der Begierdetaufe habe finden können, ist folgende Erzählung in dem *Buch der Seele* des MOSES BAR KEPHA, aus der Geschichte des Palad, Bischof von Helpis, über die Einsiedler. Es wird hier berichtet: Ein Mädchen stirbt als Katechumene ohne die Taufe. Der Vater verteilt einen Teil seines Vermögens als Almosen. Die Mutter hört nicht auf, die Tochter Gott anzuempfehlen. Der Vater hört dann im Gebet eine Stimme: « Deine Tochter ist getauft. Sei unbekümmert! » Er glaubt nicht. Die Stimme spricht dann:

([85]) Wilmot EARDLEY W. CARR, *Gregory Abu'l Faraj (Bar Hebraeus), Commentary on the Gospels from the Horreum Mysteriorum.* London 1925, S. 140.

([86]) BEDJAN cap. VI. s. 1. S. 71/72. MAI S. 37/38.

([87]) BEDJAN cap. II. s. 4. S. 26. MAI S. 15.

([88]) ABBELOOS, *Chronicon Eccl.* sectio I. N° 64, S. 376. Wenn DENZINGER (I. S. 26) behauptet, dass auch die Syrer die Knaben nicht vor 40, die Mädchen nicht vor 80 Tagen nach der Geburt taufen, so ist nicht zu ersehen, wie er dies stützen will. Der oben angeführte Text steht jedenfalls dagegen.

« Öffne das Grab! » Er öffnet es und findet sie nicht. Denn sie war fortgenommen und zu den Gläubigen gelegt ([89]). Die Taufe kann also ersetzt werden. Ob das in diesem Falle durch die Begierdetaufe oder durch das Gebet der Eltern geschehen ist, ist nicht klar.

Zur Frage über das Los der ohne Taufe gestorbenen Kinder vergleiche den soeben zitierten Text aus dem Nomocanon des Bar Hebraeus!

Bei meiner Rundfrage über diesen Gegenstand erhielt ich keine einheitliche Antwort. Der Gedanke eines Mittelzustandes für diese Kinder ist bekannt. Die Kinder sind glücklich, leiden nicht. Auch gute Mohammedaner kommen an diesen Ort zwischen Himmel und Hölle.

Man vertritt aber auch wohl die Ansicht, dass diese Kinder doch in den Himmel kommen. Denn sonst wäre Gott schuld daran, dass sie verloren gehen. Auch wurde die Meinung geäussert, dass die Kinder belohnt oder bestraft werden nach dem Glauben der Eltern.

Ob ein Katechumene, der ohne seine Schuld ohne Taufe stirbt, doch in den Himmel kommen kann, das will man nicht entscheiden. « Wir überlassen das dem lieben Gott », heisst es.

VI. - **Wirkungen der Taufe.**

Die Lehre der Syrer über die Wirkungen der Taufe stimmt mit der katholischen überein. Die Taufe ist notwendig auch für die Kinder, die nicht persönlich gesündigt haben, weil die Taufe die Erbschuld tilgen muss.

BAR SALIBI schreibt in seinem Evangelienkommentar : « Baptismus delet chirographum debiti, quod scripsit in nos Adam, cum reus factus est peccati et mortis » ([90]).

Dieser Gedanke, dass die Taufe den Schuldschein Adams auswischt, kehrt bei den Syrern des öfteren wieder, wo sie die

([89]) O. BRAUN, *Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele*. Freiburg 1891, Kap. 141, S. 127.

([90]) SEDLACEK, *In Evang*. S. 99.

Frage behandeln, warum das Wasser als Materie der Taufe gewählt wurde (91).

Die Taufe tilgt die Sünde: Erbsünde und persönliche Sünde, wo solche vorhanden ist, und zwar tilgt sie die Sünde vollkommen. So sagt SEVERUS v. A., dass die Taufe von jeder Spur der Makel, die durch die Sünde verursacht ist, reinige (92). Im selben Sinne äussern sich die anderen Autoren immer und immer wieder. Aber diese nur reinigende Wirkung ist nicht die einzige. Die Taufe schenkt die Wiedergeburt zur Kindschaft Gottes, das Anrecht auf den Himmel. Sie macht uns zu Gliedern am geheimnisvollen Leibe Christi und sie schenkt uns den Hl. Geist. Immer wieder wird die Taufe Mutterschoss der Wiedergeburt genannt (93) oder das Bad der Wiedergeburt (94). Wir werden wiedergeboren zu Kindern Gottes (95). Wir werden durch die Taufe zusammengeschlossen in dem einen Leibe Christi (96). Wir ziehen Christus an durch die Taufe (97). Dass nach der Lehre des SEVERUS durch die Taufe der Hl. Geist verliehen wird, wurde oben schon betont. (Vergl. S. 39!) Bei BAR SALIBI finden wir manche Texte, die besagen, dass durch die Taufe der Hl. Geist gegeben wird (98). Da aber Taufe und Firmung immer sehr eng verbunden als ein Ganzes betrachtet werden, ist nicht klar, welche Wirkung nun der Taufe als solcher zukommt. An einer Stelle scheint Bar Salibi die Gabe des Hl. Geistes ausschliesslich der Firmung zuzuschreiben. Er sagt, der Diakon Philippus habe die Samaritaner nur taufen können. Er konnte ihnen aber nicht den Geist geben, weil er eben nur Diakon war. Zu Apostelg. 8, 39: « Der Kämmerer sah ihn (den Philippus) nicht mehr und zog voll Freude seines Weges weiter », bemerkt B. S., dass der Kämmerer also den Hl. Geist empfangen habe. Wie konnte Philippus den Hl. Geist geben, da er doch nur Diakon war? (99) Es dürfte sich hier

(91) Vergl. oben S. 104!

(92) BRIÈRE, *Les Homiliae Cathedr.* P. O. XXIII. Homilie 85. S. 33.

(93) VASCHALDE, *Tract. de Trin.* S. 36.

(94) BRIÈRE, *Les Hom. Cath.* P. O. XXII. Hom. 103. S. 297.

(95) SEDLACEK, *In Evang.* S. 97.

(96) BRIÈRE, *Les Hom. Cath.* P. O. VIII. Hom. 69. S. 393. VASCHALDE, *Tract. de Trin.* S. 91.

(97) BRIÈRE, *Les Hom. C.* P. O. XXII. Hom. 103. S. 297.

(98) SEDLACEK, *In Evang.* S. 97, 101, 123; *In Apoc.* S. 31.

(99) SEDLACEK, *In Apoc.* S. 49.

wohl nur um die nach aussen in Erscheinung tretenden Geistesgaben handeln, die, wie ja auch in der Apostelgeschichte selbst vorausgesetzt wird ([100]), eben noch nicht durch die Taufe gegeben werden.

Die Taufe gibt das Anrecht auf den Himmel, macht uns zu Erben des Himmels, öffnet uns die Pforten des Himmels ([101]).

([100]) Apostelg. 8, 14-17.

([101]) Brière, *Les Hom. C.* P. O. VIII. Hom. 66. S. 343; P. O. XXIII. Hom. 88. S. 96.

B. - Die Firmung.

I. - Existenz des Sakramentes.

Bekanntlich findet sich im altsyrischen Ritus nichts von einer sakramentalen Salbung nach der Taufe. Noch bei JAKOB VON SARUG (451-521) sucht man vergebens nach einer Spur dieses Sakramentes. Zum Beispiel in den Homilien über die Taufe (1) finden wir kein Wort über die Firmung. An einer Stelle spricht er von Jakob, der den Stein zum Altar weihte, indem er Öl auf ihn goss: « Durch das Öl, das er auf ihn gegossen hat, hat er angedeutet die Taufe und die Salbung » (2). Aber, ob es sich hier um eine Salbung vor oder nach der Taufe handelt, ist nicht klar. In der *Homilie über die Taufe Constantins* beschreibt Jakob die Riten der Taufe. Eine Salbung vor der Taufe wird erwähnt, eine Salbung nachher nicht (3).

Es ist sehr seltsam und bemerkenswert, dass bei Jakob von Sarug nichts über die Firmung zu finden ist, während sie bei Severus und bei Dionysius etwas ganz Selbstverständliches ist.

Bei SEVERUS wird die Firmung sehr oft erwähnt, besonders bei Behandlung der Frage der Wiederfirmung der Häretiker (4).

Bei PS.-DIONYSIUS spielt das Myron bereits eine Hauptrolle. Es wurde schon hervorgehoben, dass bei ihm vielmehr die Myronweihe als Sakrament im Vordergrunde steht als die Anwendung des Myron nach der Taufe, die eben nur eine von seinen vielen Anwendungen ist.

(1) BEDJAN, *Homiliae* I. S. 193-211.

(2) BEDJAN, *Hom.* IV. Hom. 135. S. 798.

(3) A. L. FROTHINGHAM, *L'Omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino, Imperatore*. Roma 1882. (Reale Accademia dei Lincei) S. 45 ff.

(4) BROOKS V. II. P. I. S. 185; P. II. S. 348, 355.

Dasselbe gilt von den von Dionys abhängigen syrischen Autoren. Zu nennen sind: GEORG DER ARABERBISCHOF, BAR KEPHA, BAR SHAKKO und BAR HEBRAEUS.

Auch in der Liturgie nimmt die Myronweihe einen viel hervorragenderen Platz ein als die Firmung. Die Spendung der Firmung als eines Annex zur Taufe ist in ein paar Minuten erledigt. Die Myronweihe dagegen ist eine prunkvolle, hochfeierliche Zeremonie, heute dem Patriarchen vorbehalten.

Bei der Frage nach der Einsetzung dieses Sakramentes handelt es sich für die syrischen Theologen vielmehr darum, wann Christus die Apostel gelehrt habe, das Myron zu weihen. Die wichtigsten Stellen dazu wurden oben (S. 36) bereits angeführt.

Die Salbung nach der Taufe wird als eine Vollendung der Taufgnade aufgefasst und mit der Taufe in enge Beziehung gebracht. Die *Fragen an die hl. Väter* sprechen von der Vollendung der Taufe durch das Zeichen des Myron (5). Die gleiche Auffassung von der Firmung scheint hervorzugehen aus einem Canon des JOHANNES VON TELLA. Der Text ist schwierig. Wie uns scheint, ist er zu übersetzen wie folgt: « Ob es möglich ist, dass die Taufe vollendet (= vollzogen) wird ohne das hl. Myron oder dass (vollendet wird) der, welcher getauft wird, allein mit dem Öl des Gebetes ». Antwort: « Ohne hl. Öl, d. h. Myron, wird die Taufe nicht vollendet » (6). Der Sinn scheint zu sein: Es wird gefragt, ob die Taufe ohne Myron vollzogen werden kann, d. h. ob mit einem Wasser, das nicht mit Myron geweiht ist, getauft werden kann. Ferner, ob der Getaufte ohne Myron die Vollendung der Taufgnade durch die Firmung erhalten kann (7).

(5) NAU, *Littérature*. S. 39, N° 56.

(6) LAMY, *Dissertatio* S. 84.

(7) Der syrische Text lautet: ܐ ܡܢܐ ܒܥܡܕܐ ܡܚܬܡܢܐ ܘܠܐ ܡܝܪܘܢ ܐ ܡܢ ܒܥܡܕܐ ܡܚܬܡܢ ܐ ܐ ܡܝܪܘܢ ܡܚܬܡܢ ܐ

BAR KEPHA schreibt im *Traktat über das Myron*: « Es gibt nur eine Taufe und nicht mehrere und nur eine Adoption der Söhne und nicht mehrere und es gibt nur eine Bezeichnung der Schafe Christi und diese geschieht durch das Myron » (8). Hier ist nicht klar ausgedrückt, dass die Firmung ein eigenes, von der Taufe verschiedenes Sakrament ist. Wie die « Adoption der Söhne » mit der Taufe identisch ist, so könnte es — diesem Texte allein zufolge — die « Bezeichnung der Schafe Christi » auch sein.

Und doch ist die Unterscheidung der Firmung von der Taufe bereits von Anfang an klar.

SEVERUS redet oft von Häretikern, die nicht wiedergetauft, wohl aber wiedergesalbt werden müssen (9). Also sind Taufe und Firmung nicht dasselbe.

Noch klarer geht der Unterschied hervor aus der Verschiedenheit des Spenders der Taufe und der Firmung. Severus lehrt, dass im Notfall ein Diakon taufen kann. Aber der Getaufte muss nachher von einem Priester gesalbt werden mit dem Chrisma (10). Die Stelle aus den *Fragen an die heiligen Väter*, die das Gleiche besagt, wurde oben (S. 113) schon angeführt.

BAR SALIBI sieht keine Schwierigkeit darin, dass der Diakon Philippus taufte, wohl aber darin, dass er auch den Geist gab (11).

Taufe und Firmung sind also bei den Syrern sehr wohl unterschieden.

Wortes: ܐܫܠܡ, das Nau mit « terminer » wiedergibt. Es kann ebensowohl den Vollzug der Taufe bezeichnen. Dem « peut-on être baptisé » bei Nau entspricht im syrischen Text: ܗܘ ܕܡܬܥܡܕ = derjenige, welcher getauft wird. Wir möchten als das hierzu gehörige Verbum das vorhergehende ܐܫܠܡ betrachten, das auch « vollenden » bedeutet. Zunächst gehört es zu ܥܡܘܕܝܬܐ = Taufe, und weil dieses feminine Substantiv ihm näher steht als das folgende: ܗܘ ܕܡܬܥܡܕ, hat es die feminine Form. (Vergl. hierzu: TH. NÖLDEKE, *Kurzgefasste syrische Grammatik*. Leipzig 1898. S. 246: Es ist die Rede von der Kongruenz zwischen Subjekt und Prädikat. In diesem Zusammenhang heisst es: « Bei Verschiedenheit von Geschlecht und Zahl entscheidet — bald die Stellung, bald der begriffliche Vorrang »).

(8) Hdschr. C. fol. 129 r.

(9) BROOKS V. II. P. I. S. 185; P. II. S. 348, 355, 313, 353, 354.

(10) BROOKS V. II. P. II. S. 426.

(11) SEDLACEK, *In Apoc.* S. 47/49.

II. - Das hl. Zeichen der Firmung.

1. *Das Myron.*

Die Materie der Firmung ist das Myron. PS.-DIONYSIUS verherrlicht bereits das Myron. Es wird nach ihm aus vielen wohlriechenden Substanzen zusammengesetzt ([12]).

Bei GEORG DEM A. B. finden wir, dass das Myron aus Olivenöl und aus dem ägyptischen Balsamöl zusammengesetzt werden muss und aus anderen wohlriechenden Substanzen ([13]). Nach ihm ist aber der Balsam nicht unbedingt notwendig für das Myron: « Das Öl aber, welches in das Myron herabfliesst, wird vorher gewürzt und parfümiert vermittels künstlicher Zubereitung von Salbenbereitern *oder* durch den ägyptischen Opobalsamon » ([14]). Aber er betont, dass Olivenöl genommen werden muss, weil das Olivenöl allein wahres Öl ist und so ein Typus der reinen Lehre der Kirche ([15]).

BAR KEPHA fragt im 7. Kapitel des *Traktates über das Myron*: « Weswegen ist das Myron aus zwei Ölen zusammengesetzt: aus dem Öl des Balsam und aus dem Öl des Olivenbaumes »? Die Antwort lautet: Dies symbolisiert die Zusammensetzung des fleischgewordenen Wortes aus Gottheit und Menschheit. Der Wohlgeruch, der dem Balsam eigen ist, ist ein Sinnbild der Heiligkeit des Wortes Gottes. Das schmerzlindernde Olivenöl ist ein Bild der heilenden Kraft der Menschheit Christi ([16]).

Dass die Zusammensetzung aus zwei Ölen die Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit bedeutet, ist allgemeine Lehre der Syrer ([17]).

BAR HEBRAEUS: « Das Myron bedeutet Jesus, unseren Erlöser, wie ich schon gesagt habe, und deshalb, wie auch unser Herr aus zwei: Gottheit und Menschheit (besteht), so auch das Myron, indem der Balsam deswegen, weil er sich nicht überall

([12]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. IV. 3, 4 col. 477 C.
([13]) RYSSEL S. 11, 42.
([14]) ebenda.
([15]) ebenda.
([16]) Hdschr. C. fol. 120 v.
([17]) vergl. z. B.: BAR ŠAKKO, *Buch der Schätze*. fol. 51 v. GEORG D. A. B., RYSSEL S. 11.

finden lässt, sondern nur an einem Ort, in Ägypten, besonders die verborgene Gottheit bedeutet, das Öl aber, weil es an jedem Ort zu finden ist, die Menschheit. Aus ihm aber und nicht aus anderem Öl wird es zusammengesetzt aus diesem Grunde, weil es mehr als alle anderen Ölsubstanzen lebendige Erwähnung besitzt in den heiligen Büchern » ([18]).

Derselbe Autor gibt auch folgende Deutung: « Den Jesus, den, der in geistlichen Zweifeln unsern Verstand mit göttlicher Süsse erfüllt, bedeutet es und stellt es dar » ([19]).

Ob die Beimischung des Balsam zur Gültigkeit des Myron notwendig ist, darüber haben wir eine höchst interessante Abhandlung bei JOHANNES VON MARDIN in seinem *Briefe an Jesu'*. Die Frage war brennend, weil das Balsamöl sehr schwer zu haben war. Johannes erzählt uns den Grund hierfür: Die Griechen brauchen dieses Öl für das Feuer, das die Schiffe der Feinde vernichtet. Deshalb wollen die Araberfürsten das Öl, das sich nur in Ägypten findet, nicht mehr herausgeben. So steht man also vor der Frage, ob das Balsamöl unumgänglich notwendig ist oder nicht. Es wurde jedenfalls zur Zeit des Johannes von Mardin ziemlich allgemein für notwendig gehalten. Deshalb suchte man sich auf verschiedene Weise zu helfen. Man hat, was Johannes völlig verwirft, ohne Myron getauft. Oder man hat die Taufe unterlassen. Oder man hat nur die Flasche mit einem Rest von Myron ins Wasser gehalten. Die Salbung mit Myron hat man mit einem Strohhalm ausgeführt, der in das bisschen Myron, was man noch hatte, eingetaucht war. An einem Ort hat man zweifelhaftes Myron gebraucht, das man beim Abreissen einer alten Kirche gefunden hatte.

Johannes untersucht nun eingehend die Frage, ob der Balsam nötig ist. Er hat Erkundigungen eingezogen bei den anderen Bischöfen. Sie erklärten ihm alle, sie hätten immer gehört, dass der Balsam notwendig sei. Eine weitere Begründung konnten sie ihm nicht geben. Daraufhin hat Johannes selbst das Myron geweiht ohne Balsam. Er hat einfach wohlriechendes Öl, Olivenöl mit irgendwelchen wohlriechenden Essenzen genommen. Eine Synode von Bischöfen mit dem Maphrian an der Spitze hat

([18]) *Candelaber* fol. 195 r.
([19]) a. a. O. fol. 194 v.

im Kloster des hl. Barsaum getagt und hat sein Vorgehen gutgeheissen. Es wurde beschlossen, dass alle Bischöfe es so halten könnten. Die Bischöfe sind zu dieser Entscheidung dadurch ermutigt worden, dass sie sahen, dass die Armenier Sesamöl für die Firmung brauchten ([20]). Diese Gewohnheit der Armenier verwirft Johannes nicht vollständig. Er sagt: « Niemand von den Lehrern hat sie getadelt. Und dadurch, dass sie geschwiegen haben, haben sie zu verstehen gegeben, dass nichts zu tadeln ist » ([21]).

Dafür, dass der Balsam nicht notwendig ist, beruft er sich auch auf Jakob von Edessa und auf Ps.-Dionys ([22]). Jakob von Ed. schreibt (nach J. v. M.) in einem Brief an den Styliten Johannes: « Wenn wir das Öl der Salbung weihen, was die Dörfler und Ungelehrten « Myron » nennen, so weihen wir reines Öl des Olivenbaumes und dann mischen wir ihm wohlriechendes Öl bei, das durch die gesegnete Arzneikunst bereitet wird, das, was wir haben, oder auch das Öl des Opobalsamon aus Ägypten » ([23]).

Johannes von Mardin scheint es für wesentlich zu halten, dass das Öl wohlriechend sei. In einem Falle, in dem man mit geruchlosem Öl gefirmt hatte, denkt er daran, die Leute wiederzufirmen ([24]).

Über die Zusammensetzung des Myron schreibt er einen eigenen kleinen Traktat. Hier wird ein kompliziertes Verfahren geschildert. Vergleiche hierzu den Nomocanon! ([25]).

BAR SALIBI wirft in seinem *Traktat gegen die Armenier* diesen vor, dass sie Sesamöl gebrauchen statt Olivenöl. Entstanden ist diese Gewohnheit bei ihnen, weil das Olivenöl in ihren Gegenden schwer zu beschaffen war. Jetzt brauchen sie Sesamöl aber auch, wenn sie leicht Olivenöl haben können. Die Syrer dagegen besorgen sich überall, wenn auch unter den grössten Schwierigkeiten, Olivenöl und auch Balsam für die Firmung ([26]).

Myronweihe: Das Myron muss geweiht werden, damit es seine heiligende Kraft ausüben könne. Über die Bedeutung dieser Weihe wurde schon oben (S. 46 ff.) gehandelt.

([20]) Hdschr. B. S. 51/52.
([21]) a. a. O. S. 53.
([22]) a. a. O. S. 49.
([23]) ebenda.
([24]) a. a. O. S. 66.
([25]) BEDJAN cap. III. sectio 3. S. 30. MAI S. 16/17.
([26]) MINGANA, *B. Ṣ. ag. the Armen.* Kap. 7. S. 37/38.

Die Myronweihe findet am Gründonnerstag statt. Das erwähnt schon GEORG DER A. B. ([27]). JAKOB VON EDESSA sagt, dass die Weihe am Gründonnerstag stattfinde wegen der Nähe des Leidens des Herrn und der Taufe am Karsamstag. Er lässt aber auch zu, dass der Bischof die Weihe im Bedarfsfall zu jeder beliebigen Zeit vornehme ([28]).

Der Bischof allein kann die Myronweihe vornehmen. So ist es allgemeine Lehre der Syrer ([29]). Es ist auch nur dem Bischof, nicht dem Priester gestattet, wenn das Myron abnimmt, es zu vermehren mit dem « Öl des Gebetes » ([30]).

Heutzutage ist die Myronweihe dem Patriarchen vorbehalten, der sie praktisch nicht jedes Jahr vornimmt. Nach dem *Nomocanon* kommt die Vollmacht, das Myron zu weihen dem Patriarchen, dem Catholicos und dem Metropoliten zu ([31]). Das war nicht immer so. JOHANNES VON MARDIN bemerkt, dass die « Franji », die Franken, das Gesetz für sich gemacht hätten, dass nicht jeder Bischof, sondern nur der Patriarch die Vollmacht habe, das Myron zu weihen, und dass das Myron jedes Jahr erneuert werden müsse. Das sei eine List, um die Bischöfe vom Patriarchen abhängig zu machen ([32]). Damals also, im 12. Jahrhundert, war die Myronweihe dem Patriarchen noch nicht vorbehalten. Auch im Kommentar des BAR KEPHA und bei BAR SHAKKO ist einfach vom Bischof als vom Minister der Myronweihe die Rede ([33]). In der Chronik des BAR HEBRAEUS wird die Weihe des Patriarchen Dionysius (1077) erzählt. Nach der Weihe bitten ihn die Bischöfe, das Myron zu weihen. Es wird nicht gesagt, ob diese Funktion damals dem Patriarchen vorbehalten war oder nicht ([34]).

([27]) RYSSEL (*Erl. der Sakr.*) S. 42.

([28]) KAYSER S. 38. vergl. *Nomocanon* cap. III. sectio I. BEDJAN S. 28/29. MAI S. 16.

([29]) PS.-DIONYS. P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 1, 3. col. 504 C. BAR HEBR, *Buch der Blitze*. Vatic. Sir. 169. fol. 137 r. GEORG DER A. B.: RYSSEL S. 42. BAR ŠAKKO, *Buch der Schätze*. fol. 52 v. etc.

([30]) KAYSER S. 38. vergl. *Nomoc.* cap. III. s. 1. BEDJAN S. 30. MAI S. 16.

([31]) *Nomoc.* a. a. O. BEDJAN S. 29 (« directio »).

([32]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 53.

([33]) Hdschr. C. passim. Hdschr. A. fol. 52 v.

([34]) ABBELOOS, *Chronic. eccl.* sectio I. N° 48, col. 454/56.

ASSEMANI sagt, dass erst die neueren jakobitischen Patriarchen sich das Recht, das Myron zu weihen, vorbehalten haben ([35]).

Wird die Weihe des Myron als wesentlich angesehen für die Gültigkeit des Sakramentes der Firmung? Das ist gar keine Frage, ist ungefähr geradeso selbstverständlich wie, dass die Konsekration für die Eucharistie notwendig ist. BAR SALIBI wirft, wie schon erwähnt, den Melkiten vor, dass sie die tote Hand des hl. Johannes zur Weihe des Myron benutzen. Die Weihe ist deshalb ungültig und folglich auch die Taufe, weil das Taufwasser mit ungültigem Myron geweiht ist ([36]). JOHANNES V. M. berichtet einen Fall, dass durch Irrtum mit ungeweihtem Myron gefirmt wurde. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass er die Firmung deshalb als ungültig ansieht ([37]).

Eine seltsame Bestimmung findet sich freilich im *Nomocanon* mit Berufung auf den Patriarchen CYRIACUS: « Mit dem Myron muss besiegelt werden, wer getauft ist. Und wenn es sich nicht mehr vorfindet und wenn etwas von ihm in das Horn des Öles der Salbung gelegt ist, dann soll aus ihm vollendet werden durch das Gebet der Handauflegung » ([38]). So wörtlich nach dem syrischen Text. Es ist mir nicht klar, ob der Sinn ist, dass mit dem Rest von Myron, der sich im Horn des Öles der Salbung findet, durch Hinzugiessen von Öl neues Myron geweiht werden soll oder ob mit dem Rest im Horn gefirmt werden soll. Im Horn des Öles der Salbung (Katechumenenöl) findet sich etwas Myron, weil das Öl der Salbung aus etwas Myron und gewöhnlichem Öl hergestellt wird. So nach Johannes von Mardin ([39]). Aber dieser merkwürdige Text steht ganz für sich allein. Es sei wieder darauf hingewiesen, dass der Nomocanon eine Dokumentensammlung ist, die nicht in allem die zur Zeit des Bar Hebraeus herrschenden Gebräuche und Anschauungen gibt. Es ist gar kein Zweifel, dass die herrschende Auffassung ist, dass das Myron nur durch den Bischof geweiht werden kann und dass die Weihe zur Gültigkeit notwendig ist.

([35]) B. O. II. *Diss. de Monoph.* N° VIII. S. 30. Andere Texte zur Sache vergl. DENZINGER I. S. 54.

([36]) MINGANA, *B. Ṣ. Ag. the Melchites*. Kap. 6 S. 44.

([37]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 66.

([38]) *Nomoc.* cap. II. s. 3. BEDJAN S. 25. MAI S. 14.

([39]) Hdschr. B. *Über das Öl der Salbung*. S. 72.

Die syrischen Theologen werden nicht müde, die Erhabenheit des Myron zu preisen. BAR KEPHA: « Weil es — das Myron — ein hohes und göttliches Geheimnis ist und höher und priesterlicher als alle Geheimnisse, die die hl. Kirche heute vollzieht. Dies ist der Anfang aller Vollkommenheit und durch dasselbe wird vollendet und aufgebaut die ganze Hierarchie. ... Es ist die Quelle und der Weg aller hohen Dinge und der mittleren Dinge und der letzten, ... die Ursache aller heiligen Dinge und es vervollkommnet und vollendet alle Geheimnisse » ([40]).

Dieser Lobpreis des Myron kann übertrieben erscheinen. DENZINGER schreibt zur Sache: « Sed et Moses Barcepha et Daniel Monachus in tractatu, cui titulus: *Qua in re chrisma differt ab Eucharistia*, sacramentum confirmationis plus justo extollentes Eucharistiam deprimunt dicentes in hoc quidem figuram corporis Christi esse, in chrismate vero ipsum Spiritum Sanctum » ([41]). Zunächst ist hierzu zu bemerken, dass nicht das Sakrament der Firmung, sondern das Myron, das zu den verschiedensten Zwecken dient, so hoch von den Syrern gepriesen wird. Dann ist doch sehr zuzusehen, ob tatsächlich das Myron höher geschätzt wird als die Eucharistie. Sie werden gleichgeordnet, aber das Myron wird doch nicht übergeordnet. Es besteht kein Zweifel, dass die Syrer die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie lehren, ob sie aber wirklich ernsthaft eine reale Gegenwart des Hl. Geistes im Myron annehmen, ist doch nicht so ausgemacht. Die Ausdrücke sind freilich stark. Vergleiche die Texte, die im ersten Teile angeführt wurden (S. 46 ff.)!

BAR KEPHA fragt im *Traktat über das Myron*: « Welches von diesen ist grösser als das andere oder vorzuziehen: das Myron oder das hl. Opfer oder der Bischof oder der Altar? Wir sagen, dass diese vier einander gleich sind. Es ist nicht unter ihnen eines grösser als das andere. Das erhellt daraus, dass diese vier Christus bedeuten und an Christi Stelle stehen. Christus ist also das Myron und er ist auch das Opfer und er ist auch der Bischof und er ist auch der Altar » ([42]).

Wenn gesagt wird: « Christus ist das Myron », so braucht

([40]) Hdschr. C. *Traktat über das Myron*. fol. 115 v.
([41]) DENZINGER I. S. 58/59. vergl. B. O. II. S. 505.
([42]) Hdschr. C. fol. 128 r.

das ebenso wenig wörtlich ernst genommen zu werden wie: « Christus ist der Altar ».

Im gleichen Traktat wirft Bar Kepha die Frage auf: « Welches sind die ersten Wirkungen: die des Myron oder die der Eucharistie? Wir sagen: Die Wirkungen des Myron sind die ersten und die beginnenden. Wieso? Weil ohne Myron keine Kirche geweiht wird und kein Altar und auch nicht die Taufe und das Messopfer und auch nicht Priester und auch nicht Diakon. Die Wirkungen der Eucharistie aber sind nachfolgende und vervollkommnende. Wieso? Wenn in der Kirche, die durch das Myron geweiht worden ist, nicht das Messopfer dargebracht wird, so ist sie nicht vollendet » ([43]).

Es scheint doch, dass Bar Kepha hier nicht sagen will, dass die Wirkungen des Myron vorzüglicher sind als die der Eucharistie, sondern nur, dass sie zeitlich früher liegen und auch in gewisser Weise Voraussetzung sind für die Wirkungen der Eucharistie. Man sieht aber auch klar aus diesem Text, dass es sich nicht, wie Denzinger meint, um ein Vorziehen des Sakramentes der Firmung vor dem Sakrament der Eucharistie handelt, sondern um einen Vergleich des Myron mit der Eucharistie. Wir dürfen nicht unsere Ideen einfach in die orientalischen Theologen hineindenken. Für sie ist das Myron etwas ganz anderes als nur die Materie der Firmung.

In ganz gleicher Weise wie Bar Kepha äussert sich auch JOHANNES VON MARDIN: « Vier Dinge sind es, die zusammengehören, von denen keines grösser ist als das andere: das Myron meine ich, die Eucharistie, der Altar und der Bischof. Diese vier bedeuten Christus » ([44]). BAR HEBRAEUS behandelt auch die Frage, ob das Myron der Eucharistie gleich ist oder nicht. Hierzu wird zunächst gesagt, dass Ps.-Dionysius sie gleichsetze. Bar Hebraeus bringt die Gründe der Autoren dafür, dass das Myron höher zu schätzen sei als die Eucharistie: « Wenn das Myron nicht höher wäre, wie wäre es möglich, dass ohne es das Opfer nicht dargebracht wird und dass auch nicht eine von den Handauflegungen vollzogen würde (nämlich ohne es); und wie wird es einmal im Jahre geweiht wie das Allerheiligste? Die heiligen Geheimnisse

([43]) a. a. O. fol. 129 v.
([44]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 45.

dagegen werden jeden Tag geweiht. Und wie ferner kann allein der Bischof es weihen, der von dem, was höher steht, ist? Die Geheimnisse aber kann jeder Priester weihen. Wie kann man da sagen, dass es nicht höher ist und sieh: es bedeutet das Geheimnis der Gottheit zusammen mit der Menschheit unseres Herrn. Die lebenspendenden Geheimnisse bedeuten allein das Geheimnis der Menschheit unseres Erlösers, d. h. seines Leibes und seines Blutes » ([45]). Ebenfalls im *Buch der Blitze* vergleicht er das Myron mit dem hl. Opfer: « Der hl. Dionysius weiss, dass der Ritus des göttlichen Myron und der der hl. Messe ähnlich sind. ... Die Tatsache, dass das Geheimnis der Gottheit und der Menschheit im Myron dargestellt ist und dass durch die Hände des Hohenpriesters allein es geweiht wird, bedeutet, dass es höher ist als das Opfer der Menschheit allein unseres Herrn, das bekanntlich durch die Hände jedes Priesters vollzogen wird. ... Und was das angeht, dass man sagt, dass das Myron höher ist, weil ohne dasselbe die Kirche nicht geweiht wird und auch nicht das Opfer, so ist es geringer. Denn ohne das Diakonenamt kann man das Priestertum nicht geben und auch nicht das Bischofsamt. Und doch ist es (das Diakonat) nicht höher als sie » ([46]). Er will sagen: Daraus, dass ohne das Myron das hl. Opfer nicht möglich ist, folgt nicht, dass es höher ist als das hl. Opfer. Es ist nicht recht klar, welche Stellung Bar Hebraeus selbst zur Frage einnimmt.

Bei dieser erhabenen Stellung des Myron ist es leicht zu begreifen, dass man nach seinen Vorbildern im Alten Testamente sucht, da ja das Alte Testament ein Typus und Schatten des Neuen ist. Nach BAR KEPHA sind Vorbilder des Myron: der Ölzweig des Noe, das Öl, das Jakob über den Stein goss, das Öl, das Moses zusammensetzte, mit dem er die Hohenpriester salbte und den Altar, das Öl, mit dem Samuel den David salbte ([47]). Dieselben Gedanken finden wir auch schon bei GEORG DEM A. B. ([48]) und später bei JOHANNES VON MARDIN ([49]). Dieser bringt auch das Öl, das der barmherzige Samaritan in die Wun-

([45]) *Candelaber* fol. 195 v.
([46]) Vat. Sir. 169. fol. 136 v. 137 r. (Pars VII. cap. 2).
([47]) Hdschr. C. fol. 116 r.
([48]) RYSSEL S. 20-22.
([49]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 41.

den dessen, der unter die Räuber fiel, goss, mit dem Myron in Verbindung ([50]).

Die Firmung wird durch Salbung mit dem Myron gespendet. Ist neben der Salbung im syrischen Ritus auch eine Handauflegung bekannt? Das *Testamentum Domini* erwähnt eine solche ([51]). Es ist aber zu bemerken, dass das Test. Domini nur eine Überarbeitung der *Ägyptischen Kirchenordnung* (= *Apostolische Überlieferung des Hippolytus von Rom*) ist. Der betreffende Text über die Handauflegung findet sich auch in dieser Äg. Kirchenordnung ([52]). Die Frage ist, ob der Kompilator des Test. D. aus seiner Quelle nur das übernommen hat, was dem syrischen Ritus seiner Zeit entsprach. H. ELFERS nimmt dies an. Er ist der Meinung, dass die Handauflegung, die nach dem Zeugnis der *Didascalia* im dritten Jahrhundert in Syrien üblich war, mit Einführung der Salbung nicht verschwand, sondern neben der Salbung noch beibehalten wurde. Als Beweis bringt er das Testamentum D. ([53]). Wir möchten sehr bezweifeln, ob hier das Test. D. den damals in Syrien bestehenden Gebrauch wiedergibt. Wir haben sonst keine Spur davon, dass im syrischen Ritus, wie das Test. D. der Äg. Kirchenordnung folgend ([54]) sagt, der Taufe zunächst eine Salbung durch den Priester, dann eine Handauflegung durch den Bischof und noch eine Salbung mit Handauflegung durch den Bischof folgten. Diese Reihenfolge entspricht nicht der Beschreibung, die wir bei Ps.-Dionysius haben. Die bei Dionys wiedergegebenen Riten stimmen im wesentlichen bereits mit den heute in der syrischen Kirche üblichen überein.

Der *Nomocanon* spricht unter Berufung auf die *Doctrina Apostolorum* von einer Handauflegung und einer Salbung des Hauptes bei der Firmung ([55]). Gemeint ist die *Didascalia*. Hier heisst es: « Et tu juxta hanc consuetudinem in manus impositione ungas caput eorum, qui baptismum suscipiunt » ([56]). J. COPPENS

([50]) a. a. O. S. 45.

([51]) NAU, *La version* S. 69, N° IX, 2.

([52]) FR. X. DÖLGER, *Das Sakrament der Firmung, historisch- dogmatisch dargestellt*. Wien 1906 S. 82.

([53]) H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom*. Paderborn 1938 S. 146.

([54]) FUNK a. a. O. Band II. S. 111.

([55]) *Nomoc.* cap. II. s. 3. BEDJAN S. 26. MAI S. 14.

([56]) FUNK a. a. O. Band I. S. 210. Didascalia III. 12, 3.

ist der Meinung, dass die hier erwähnte Salbung des Hauptes eine spätere Glosse sei, da im altsyrischen Ritus die Salbung bei der Firmung unbekannt sei ([57]). ELFERS lässt dagegen die Echtheit des Textes gelten, erklärt aber die Sache als Salbung vor der Taufe ([58]). Eine Handauflegung bei der Taufe wird auch an anderer Stelle in der Didascalie erwähnt ([59]). Ob dies eine Handauflegung bei der Firmung ist, scheint nicht klar. Es ist ja im syrischen Ritus auch bei der Taufe selbst eine Handauflegung üblich.

Wenn der Nomocanon eine Handauflegung bei der Firmung erwähnt, so folgt daraus in keiner Weise, dass diese zur Zeit des B. H. noch üblich war. Der Nomocanon übernimmt wie so oft eben nur die alte Quelle.

PS.-DIONYS kennt nur eine Bezeichnung mit dem Myron, keine Handauflegung. In welcher Weise diese Bezeichnung geschieht, wird auch nicht gesagt, es heisst einfach: « μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος » ([60]). PHILOXENUS spricht auch nur einfach von der Bezeichnung mit dem Chrisma ([61]) GEORG DER A. B. redet von der Bezeichnung mit dem Kreuz ([62]). BAR KEPHA bestimmt die Sache näher als eine Bezeichnung mit dem Myron an den Sinnen, über den Augen, auf dem Herzen, und auf den Adern ([63]). In der dem JAKOB VON EDESSA zugeschriebenen Taufordnung — es ist natürlich sehr problematisch, ob sie in der heute bekannten Form tatsächlich von ihm ist — heisst es, dass der ganze Leib gesalbt wird ([64]); desgleichen in der dem SEVERUS zugeeigneten Ordnung ([65]). In der im *Nomocanon* unter dem Namen des JAKOB VON EDESSA kurz mitgeteilten Ordnung heisst es nur, dass der Priester die Getauften mit dem Myron bezeichnet ([66]). Was die Frauen angeht, sagt der Nomocanon, dass sie vom Priester nur

([57]) J. COPPENS, *L'imposition des mains*. S. 289, Anm. 1.
([58]) ELFERS a. a. O. S. 143.
([59]) FUNK a. a. O. Band I. S. 114. Didascalia II. 32, 3.
([60]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. II. 2, 7. col. 396 D.
([61]) VASCHALDE, *Tract. de Trin.* S. 95.
([62]) RYSSEL S. 38.
([63]) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 665.
([64]) DENZINGER I. S. 278.
([65]) a. a. O. S. 308.
([66]) *Nomoc.* cap. II. s. 5. BEDJAN S. 28. MAI S. 15.

auf der Stirn gesalbt werden, « während ein Tuch gespannt ist zwischen ihm und der, die getauft wird » (67).

Heutzutage wird — so habe ich in Aleppo beobachtet — zuerst dreimal ein Kreuz über das ganze Gesicht beschrieben und dann der ganze Leib gesalbt. In Mossul dagegen werden nur alle Gliedmassen, nicht wirklich der ganze Leib gesalbt.

2. *Die Worte.*

Welche Worte werden bei der Salbung gesprochen? DIONYSIUS und PHILOXENUS teilen keine Formel mit. In den *Ordines* des JAKOB VON EDESSA und des SEVERUS bei Denzinger (68) steht die heute übliche Formel. Ob diese zu deren Zeit schon im Gebrauch war, ist mehr als problematisch. Das *Testamentum Domini* hat folgende aktive Form: « J'oins en Dieu tout puissant, dans le Christ Jésus et dans le Saint Esprit, afin que tu lui sois un serviteur ayant une foi parfaite — — » (69). In der im *Nomocanon* mitgeteilten Ordnung des Jakob v. E. heisst es einfach: « Et hoc signaculum in nomine tuo accipiant » (70).

Bei BAR KEPHA ist keine Formel gegeben. Aber aus seinen Bemerkungen über die Bedeutung der Salbung lässt sich mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass die Formel zu seiner Zeit von der heutigen nicht sehr verschieden gewesen sein dürfte (71).

Die heutige Formel lautet: « Mit dem heiligen Myron, mit dem Wohlgeruch Christi, mit dem Zeichen und dem Siegel des wahren Glaubens und der Vollendung der Gabe des Hl. Geistes wird besiegelt (معلوحدا) N. N. (Diakon: « Segne Herr! ») im Namen des Vaters +, Amen, und des Sohnes +, Amen, und des lebendigen und Heiligen Geistes + zum Leben in Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen » (72). Das Volk oder in seinem

(67) *Nom.* cap. II. s. 3. « directio ». BEDJAN S. 26. MAI S. 14.

(68) DENZINGER I. S. 278.

(69) NAU, *La version* S. 70, N° IX, 3. Der erste Teil dieser Formel (bis « afin que ») ist der *Ägyptischen Kirchenordnung* entlehnt. vergl. FUNK B. II. S. 111.

(70) a. a. O. vergl. *Nomoc.* BEDJAN S. 28. MAI S. 15.

(71) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 665.

(72) Hdschr. G. S. 35. vergl. DENZINGER I. S. 278.

Namen der Diakon spricht das Amen, nicht der Priester. Bar Kepha sagt, dass die Salbung den Duft bedeutet, der Gott wohlgefällt, wie der Apostel sagt: « Wir sind der süsse Wohlgeruch Christi ». Ferner bedeutet die Salbung: die Vollendung der Taufe und den Empfang des Hl. Geistes und die Besiegelung Christi. Es dürfte also in der Formel seiner Zeit von diesen Dingen die Rede gewesen sein. Also war die Formel im wesentlichen dieselbe wie heute (73).

Bei BAR SALIBI finden wir die Formel: « So and so is impressed with the holy chrism » (74).

III. - Spender der Firmung.

Über den Spender der Firmung wurde schon gehandelt bei der Frage der Unterscheidung der Firmung von der Taufe. In der Praxis ist es jedoch immer derselbe, der die Taufe und die Firmung spendet.

Nur im *Testamentum Domini* wird zwischen dem Spender der Taufe und dem der Firmung unterschieden. Hier vollzieht der Bischof die Firmung (75). Es wurde oben (S. 133) schon darauf hingewiesen, dass der hier wiedergegebene Ritus der *Ägyptischen Kirchenordnung* entlehnt ist und kaum dem damals in Syrien geltenden Gebrauch entsprechen dürfte.

IV. - Wirkungen der Firmung.

Die Wirkung des Sakramentes der Firmung ist vor allem: die Vollendung der Taufe. Es ist die Bezeichnung, die Besiegelung, die bezeugt, dass die Getauften im Vollsinne zur Herde Christi gehören.

Die Firmung spendet die Fülle der Gaben des Hl. Geistes, sie macht stark zum geistigen Kampfe.

Schon die soeben mitgeteilte Formel bei Spendung der Firmung, in der von der « Vollendung der Gabe des Hl. Geistes »

(73) Hdschr. D. S. 665.
(74) MINGANA, B. Ṣ. *Ag. the Armen.* Kap. 8. S. 48.
(75) NAU, *La version* S. 69, N° IX, 3.

die Rede ist, deutet darauf hin, dass die Firmung die Vollendung der Taufgnade bringt.

PS.-DIONYSIUS spricht von der « τοῦ μύρου τελειωτικὴ χρίσις », der vollendenden Salbung mit dem Myron ([76]). Das Bezeichnen mit dem Myron heisst σφραγίζεσθαι = besiegeln ([77]). Die Salbung vereinigt mit dem Hl. Geist ([78]). SEVERUS nennt die Firmung « das Siegel der Vollendung » ([79]).

GEORG DER A. B. sagt, dass das Salböl die Taufe mit all ihren Geschenken zum Abschluss bringt ([80]).

BAR KEPHA schreibt im *Taufkommentar*: « Bezeichnet wird er mit dem Myron, ... weil in ihm (dem Myron) vollendet wird die Taufe und empfangen wird der Hl. Geist, ... weil es die Besiegelung Christi ist, durch die der Getaufte ausgesondert wird aus der Herde der Fremden. ... Ferner, damit er furchtbar sei für die Teufel und unbesiegbar für sie » ([81]). Derselbe Autor im *Traktat über das Myron*: Das Myron wird geweiht, « damit durch dasselbe bezeichnet werde die Herde Christi und damit sie getrennt werde von der wilden Menge draussen. ... Damit es eine Hilfe sei den geistigen Athleten und den Kämpfern gegen Satan und seine Gewalten. Und es macht sie glatt und bewirkt, dass sie (die Teufel) sie nicht fassen können » ([82]). « Es gibt nur e i n e Bezeichnung der Schafe Christi und nicht mehrere, und diese gibt das Myron » ([83]). « Das Myron ist der Vollender der Wiedergeburt ..., der Bezeichner der Getauften ..., der Helfer der geistigen Athleten. Das Myron unterscheidet die Gläubigen von den Ungläubigen. ... Das Myron ist das Siegel des Heiles » ([84]).

Wie schon hervorgehoben, deuten die Ausdrücke: « Besiegelung », « Siegel des Heiles » auf ein dauerndes Merkmal hin, zumal da das Einmalige und Einzigartige dieser Bezeichnung klar gelehrt wird.

([76]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. II. 3, 8. col. 404 C.
([77]) a. a. O. cap. II. 2, 7. col. 396 D.
([78]) P. G. III. col. 404 C.
([79]) BROOKS V. II. P. II. S. 426.
([80]) RYSSEL S. 28 *(über das Salböl II)*.
([81]) Hdschr. D. *Taufkomm.* S. 665.
([82]) Hdschr. C. *Traktat über das Myron.* fol. 128 v.
([83]) a. a. O. fol. 129 r.
([84]) a. a. O. fol. 129 v.

BAR SHAKKO im *Buch der Schätze*: « Er wird besiegelt mit dem Myron, nachdem er getauft ist. Das bedeutet: Er empfängt den geistigen Wohlgeruch durch die Besiegelung. Und es ist ferner die Vollendung der göttlichen Gaben » ([85]).

Eine letzte Frage: Wird die Firmung als heilsnotwendig angesehen? Die Frage wird nicht recht praktisch für die Syrer, weil Firmung und Taufe immer zusammen gespendet werden. So ist keine klare Antwort zu bekommen. Aber für den Fall, dass ein Kind mit der Taufe, aber ohne Firmung stirbt, wird man es doch in den Himmel kommen lassen. Aber, wie gesagt, man ist sich nicht recht klar darüber.

JOHANNES VON MARDEN erzählt, wie oben (S. 106-7) erwähnt, einen Fall, dass man mit zweifelhaftem Myron gefirmt hatte und zwar 15 Jahre lang ([86]). Er firmt doch nicht wieder, um Skandal zu vermeiden.

([85]) Hdschr. A. fol. 57 v. (Kap. 36).
([86]) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 66.

C. - Eucharistie.

I. - Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi.

Zunächst vorher noch ein kurzes Wort über den Opfercharakter der Eucharistie. Zumal in der Liturgie ist dieser so klar und so oft ausgesprochen, dass es sich eigentlich erübrigt, noch Worte darüber zu verlieren (1). Sehr klar lehrt SEVERUS v. A., dass die hl. Messe dasselbe Opfer ist wie das Opfer Christi am Kreuze (2). Befremdlich ist, was BAR KEPHA im Liturgiekommentar über die Bedeutung des Altares sagt: Er lehnt es ab, dass dieser das Kreuz darstelle, weil wir in diesem Falle die Erinnerung an die Kreuzigung und das Opfer begehen würden. Das geht nicht, weil Paulus sagt: « Er wurde e i n m a l geopfert » (3).

Die Tatsache, dass wir in der hl. Kommunion wirklich den Leib und das Blut des Herrn geniessen und dass auch ausserhalb des Empfanges Christus unter den Gestalten wahrhaft gegenwärtig ist, ist unzweifelhafte, allgemeine Lehre der syrischen Kirche. Die Stellen, die wir bei der Frage der Wesensverwandlung anführen werden, tun das klar dar. Die wenigen Texte, die, allein für sich genommen, etwas zweifelhaft klingen, ändern nichts am Gesamtbild.

(1) z. B. SEVERUS VON ANTIOCHIEN, *Brief an Eupraxius*. BROOKS, *A collection of letters* P. O. XIV. S. 52. *Brief an die Hypatissa Caesaria* P. O. XIV. S. 256. *Homilie* LIII. P. O. IV. S. 43. — *Homilie* LIV. P. O. IV. S. 65 BAR ṢALIBI, *Expositio Liturgiae*. LABOURT S. 36. 38. passim. BAR HEBR. *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. III. fol. 144 r.

(2) BROOKS V. II. P. I. S. 201.

(3) CONNOLLY, *Two Commentaries*. S. 34.

Schon SEVERUS lehrt klar, dass wir zwar Brot sehen in der Eucharistie, aber im Glauben wissen, dass es der Leib Gottes ist (4).

JAKOB VON SARUG mahnt in einer seiner Homilien: « Jeder möge zusehen und seine Seele prüfen, wie geschrieben steht. Und dann isst er den lebendigen Leib und er trinkt das Blut » (5).

PHILOXENUS wirft seinen Gegnern vor, dass sie in gotteslästerlicher Weise sagen, dass die Eucharistie nur die Erinnerung an den Leib des Herrn sei und nicht der Leib selbst (6). An anderer Stelle schreibt er: « Ihn, den Unsichtbaren sehen wir, den Unberührbaren greifen wir, Ihn, der nicht gegessen werden kann, essen wir, Ihn, der nicht geschmeckt werden kann, trinken wir » (7).

BAR SALIBI schreibt: « Das Mysterium des Neuen Bundes ... ist ein Typus des Leibes Christi, ja dieser wahre Leib selbst, viel ehrwürdiger als der Altar, der der Typus des Grabes des Sohnes ist » (8). Der bekannte Streit über die Einschiebung des « panem caelestem frangimus » in das Gebet bei der Brechung der Hostie zeigt jedenfalls den festen Glauben daran, dass wir in der Eucharistie den wahren Leib Christi und nicht bloss ein himmlisches Brot haben (9).

Die Mahnung, dass alle, auch die kleinsten Partikeln der hl. Hostie und des hl. Blutes mit grösster Ehrfurcht und Achtsamkeit zu behandeln seien, beweist klar den Glauben an die ständige Gegenwart Christi. Schon bei JOHANNES VON TELLA finden wir die Mahnung: man solle mit Sorgfalt eine Partikel (« Perle! ») die etwa zu Boden fällt, suchen. Wenn ein Tropfen des hl. Blutes fällt, so muss man glühende Kohlen an die Stelle legen. Die heiligen Gefässe und Tücher sind mit grösster Ehrfurcht zu behandeln (10).

JOHANNES VON MARDIN mahnt in seinen Canones den Diakon, nach der hl. Messe gut die Partikeln zu sammeln, damit ja

(4) *Brief an den Priester Victor*. P. O. XII. S. 262/63.

(5) BEDJAN, *Homiliae* II. Hom. 42. S. 217.

(6) M. BRIÈRE, *Dissertationes decem de uno e SS. Trinitate incorporato et passo*. Diss. I. II. P. O. XV. N° 35, S. 465.

(7) A. VASCHALDE, *Three letters of Philoxenus*. S. 101.

(8) VASCHALDE, *D. B. Ṣalibi. Comm. in Ev.* S. 26.

(9) ABBELOOS I. 332. 346. 352. B. O. II. 341/342.

(10) LAMY can. 2-6, S. 65-67.

nichts verloren geht ([11]). Auch der *Nomocanon* gibt genaue Vorschriften, was zu geschehen hat, wenn eine Partikel fällt ([12]).

Gerade diese Vorschriften beweisen, dass trotz des starken und etwas befremdlichen Parallelismus zwischen Taufwasser, Myron und Eucharistie die Eucharistie eben doch etwas ganz anderes ist, dass nur hier im Ernst wirklich eine reale Gegenwart des Göttlichen angenommen wird. Das Taufwasser und das Myron sind gewiss mit Ehrfurcht zu behandeln, aber nirgendwo finden wir Vorschriften, die sich denen für die Eucharistie an die Seite stellen können.

Trotz der klaren Lehre über die reale Gegenwart kam die syrische Kirche nicht zu einem Anbetungskult des in der Eucharistie gegenwärtigen Christus, obwohl doch gerade bei den Monophysiten überbetont wird, dass Christus Gott ist. Doch, wenn man bedenkt, dass weder die griechische, noch die lateinische Kirche einen Anbetungskult im ersten Jahrtausend gekannt haben, erscheint dies nicht so merkwürdig.

Heute ist zwar die Aufbewahrung von in das hl. Blut getauchten Partikeln üblich. Aber war das immer so? ([13]).

JOHANNES VON TELLA mahnt, nicht mehr zu konsekrieren als gerade notwendig ist, damit man nachher nicht versucht sei, den Rest aufzuessen und auszutrinken ([14]). Das setzt offenbar voraus, dass die Gewohnheit, das hlst. Sakrament aufzubewahren, damals nicht bestand. Aus einem Canon des JAKOB VON EDESSA geht dagegen hervor, dass zu seiner Zeit der hl. Leib bereits aufbewahrt wurde. Er mahnt zuerst, dass man den Kelch nicht aufbewahren solle. Dann heisst es: « Der Kelch aber wird aufbewahrt entweder wegen der Kranken, die in Todesnot die Wegzehrung nehmen wollen, ehe sie vollenden, oder wegen der Fastenden, die bis zum späten Abend fasten. Ausser diesen (Fällen) soll der Kelch durchaus nicht über Nacht stehen, weil (der Priester), wenn der heilige Leib da ist, leicht den Kelch bekreuzigen kann, ja wenn er will dreimal in der Woche, wenn dringende

([11]) Hdschr. B. S. 34.

([12]) *Nomoc.* cap. IV. s. 6. BEDJAN S. 42. 46/47. MAI S. 25. *Codif.* S. 79.

([13]) Vergl. zur Sache auch DENZINGER I. S. 87/88. und weiter unten (S. 177) in dieser Arbeit die Texte über den Spender der Kommunion.

([14]) NAU, *Les canons* etc. S. 23, N° VIII.

Ursachen da sind » ([15]). Also: der heilige Leib wird aufbewahrt. Über die seltsame Art der Konsekration des Blutes, die hier angedeutet ist, wird nachher noch zu handeln sein.

Auch die Bestimmungen über den Spender der Kommunion, die wir bei Jakob von Edessa finden, setzen die Aufbewahrung der Eucharistie voraus. Im Canon 3 wird gefragt: « Darf ein Laie oder eine Frau mit ihren Händen die Hostie von der Patene nehmen, wenn das Gefäss schwer und tief und ein Priester nicht in der Nähe ist? » ([16]). Das setzt voraus, dass ausserhalb der Messe die Gestalten vorhanden sind.

Bei JOHANNES VON MARDIN finden wir aber wieder die Mahnung, dass man nicht zu viel Hostien für die Messe nehmen solle, weil sonst der Rest, der übrig bleibt, verderben könne oder man ihn aus Naschhaftigkeit aufessen könnte ([17]).

II. - Transsubstantiation.

Wenn, was die Lehre von der realen Gegenwart betrifft, die syrischen Theologen vom katholischen Glauben nicht abweichen, so lässt sich dasselbe leider nicht sagen von ihrer Doktrin über die Wesensverwandlung. In ihrer Gesamtheit sind sie hier nicht zur Klarheit gekommen. Wo auf die Frage näher eingegangen wird, neigen sie ganz allgemein zur Annahme einer Art impanatio. ASSEMANI ist der Ansicht, dass alle Syrer, orthodoxe wie Häretiker, eine korrekte Auffassung der Wesensverwandlung haben, mit folgenden Ausnahmen: Bar Salibi, ein anonymer Autor und Bar Hebraeus ([18]). JUGIE wagt nicht, dem Bar Salibi den Irrtum der impanatio zuzuschreiben ([19]). Er zweifelt, was Bar Hebraeus angeht ([20]). Philoxenus und Bar Kepha sind ihm dringend dieses Irrtums verdächtig ([21]).

Wir sind der Meinung, dass bei näherem Zusehen es sich herausstellt, dass kaum einer von den syrischen Theologen, de-

([15]) KAYSER S. 41/42.
([16]) KAYSER S. 11/12.
([17]) Hdschr. B. S. 33. *Canones.* can. 3.
([18]) B. O. II. S. 191/92. 293.
([19]) JUGIE V. S. 680.
([20]) a. a. O. S. 681.
([21]) a. a. O. 676/77.

ren Schriften wir kennen, klar lehrt, dass die Substanz des Brotes und des Weines zu existieren aufhört. Also eine wahre Wesensverwandlung scheint ihnen nicht bekannt. Man darf sich nicht täuschen lassen durch die freilich oft vorkommenden Ausdrücke wie: « Das Brot wird verwandelt in den Leib Christi ». Entscheidend ist, dass bei den Syrern die Verwandlung des Brotes in den Leib Christi ganz analog behandelt wird zur Menschwerdung. Man muss ihre Lehre über die Menschwerdung kennen und in Betracht ziehen, um ihre Ansicht über die eucharistische Verwandlung zu verstehen. Es ist nur eine Natur in Christus. Die Menschennatur ist Gott geworden in der Vereinigung mit dem Worte Gottes. Das besagt aber nicht, dass die Menschennatur aufgehört hat zu existieren. Nein, Christus ist wahrer Mensch im Vollsinne. Alles, was zur Menschennatur gehört, ist Christus, dem Fleisch gewordenen Worte, eigen. Wenn also gesagt wird, dass das Brot verwandelt wird in den Leib Christi, so besagt das nicht notwendig, dass es aufgehört hat zu existieren, wie der Ausdruck: « Die Menschennatur ist Gott geworden », auch nicht heissen will, dass sie zu existieren aufgehört hat. Dies besagt nur ein geheimnisvolles, unbegreifliches Einswerden der Menschennatur mit Gott, das die Menschennatur in keiner Weise aufhebt, sondern sie voll bestehen lässt. Wir haben im einzelnen zu zeigen, dass diese unsere Auffassung von der Lehre der syrischen Theologen zutreffend ist.

SEVERUS VON A. spricht in einem Brief an den Priester Victor über die Wesensverwandlung: « Das Brot, das auf dem heiligen Tisch geweiht und auf geheimnisvolle Weise vollendet wurde, ist in Wahrheit der Leib dessen, in dessen Namen es vollendet wurde. ... Das, was gesehen wird, ist Brot. Durch den Glauben also, durch den wir verstehen und glauben, dass es der Leib Gottes ist, der Fleisch geworden ist für uns, ... durch diesen Glauben verstehen und bekennen wir, dass es auch unsterblich ist und leidensunfähig. Denn der, der erlaubte, dass es zerschnitten und zerlegt werde, weil es sonst für uns unmöglich war, daran teilzunehmen, erlaubte durch dasselbe Erbarmen auch, dass als Brot erscheint das, was bereits der Leib Gottes geworden ist (ܐܫܬܡܠܝ) » ([22]). Zur Bekräftigung wird gleich darauf erzählt,

([22]) BROOKS, *A collection of letters*. P. O. XII. S. 262/63.

dass es vorgekommen sei, dass Leute blutendes Fleisch gesehen haben « und nicht das Brot, das auf den Altar gelegt ist ». Im Briefe an den Diakon Misael sagt Severus, dass nicht der Priester durch seine eigene Kraft das Brot in den Leib Christi verwandelt ([23]). Bald darauf heisst es, dass die Eucharistie im sichtbaren Sinne Brot sei, im unsichtbaren Sinne dagegen der Leib Gottes ([24]).

An diesen Stellen lehrt Severus zweifellos die wahre Gegenwart. Wenn man die Texte für sich allein nimmt, so wird man sie unbedenklich im Sinne der wahren Wesensverwandlung verstehen. Möglich, dass Severus sie tatsächlich angenommen hat. Allerdings: auch Severus sagt nicht mit klaren Worten, dass das Brot aufgehört hat zu existieren. Es ist der Leib Gottes geworden, ja, aber das besagt nach der Auffassung der Syrer nicht notwendig, dass seine Substanz aufgehört hat zu existieren.

JAKOB VON SARUG sagt in einer Homilie, dass wir Christus glauben müssen, der erklärt: « Das ist mein Leib ». « Mit seinen Händen hat der Herr im Abendmahlssaale seinen Leib verteilt. Und wer wagt zu sagen: Es ist nicht wahr? » ([25]). An anderer Stelle: « Er hat das Brot gebrochen und er hat es zu seinem Leibe gemacht und hat es seinen Aposteln gegeben, und der Geschmack des Leibes, in welchem das Leben ist, war in ihrem Munde. Sobald er es berührt hat und es Leib genannt hat, war es nicht mehr Brot, sondern es ist sein Leib. Und sie assen ihn mit Staunen. Sie essen seinen Leib, und er sitzt mit ihnen am Tische, und sie trinken sein Blut und sie hören die Stimme seiner Lehre » ([26]). « Und doch sind in Brot und Wein, welche geheimnisvollerweise Fleisch und Blut werden, alle übrigen Opfer geistigerweise mit einbegriffen ». — « Der Glaube der Kirche, o Verständiger, ist der, dass Brot und Wein in den Leib und das Blut verwandelt werden. Wenn sie das Brot bricht, sieht sie darin nur den Leib und wenn sie den Wein mischt, füllt sie das Mischgefäss mit dem Blut » ([27]). An anderer Stelle schreibt der-

([23]) BROOKS V. II. P. II. S. 238. vergl. auch: *Brief an Ammian und Epagathus.* a. a. O. S. 234.

([24]) a. a. O. S. 239.

([25]) BEDJAN, *Homiliae.* II. Hom. 53. S. 484.

([26]) a. a. O. S. 485.

([27]) LANDERSDORFER, *Ausg. Schriften; Jakob v. Sarug, Über die Messe für die Verstorbenen.* (BEDJAN I. S. 535 ff.) S. 57; 66.

selbe Autor aber: « Sieh er wohnt in dem Brote und er ist ganz gemischt mit dem Weine » ([28]). Wir wollen diesen Text, da es sich um dichterische Ausdrucksweise handeln kann, nicht pressen. Wahrscheinlich hat sich Jakob von Sarug die spitze Frage, ob die Substanz des Brotes und Weines bleibt oder nicht, gar nicht gestellt.

In den *Plerophories* des JOHANNES RUFUS (Anfang 6. Jahrh.) werden Wunder berichtet, dass man wahres Fleisch und wahres Blut auf dem Altare gesehen habe statt des Brotes und des Weines ([29]).

Diese Wunderberichte sind der Annahme nicht ungünstig, dass man damals, solange man nicht anfing, über die Sache näher nachzudenken, tatsächlich an die Wesensverwandlung geglaubt hat.

So weit, was man bei den frühesten Autoren zugunsten der Wesensverwandlung finden kann. Solange die Theologen noch nicht anfangen, über die Sache zu spekulieren, lässt sich ihre Lehre richtig auffassen.

Bei PHILOXENUS finden wir einerseits Texte, die für sich allein genommen die Wesensverwandlung mit aller Klarheit zu lehren scheinen. Wenn er aber anfängt, die Sache näher zu erklären, so scheint es, dass er die Verwandlung des Brotes im Sinne einer impanatio versteht, ganz analog zur Verwandlung der Menschennatur Christi in Gott. Zunächst Texte, die für die Wesensverwandlung zu sprechen scheinen: « Panis et vinum fiunt (ܗܘܝܢ) corpus et sanguis Dei inhumanati » ([30]). — « Mysterium, quod suscepturus est, non esse ut videtur panem et vinum, sed corpus et sanguinem Dei » ([31]). « Non enim panem sanctificatum corpus suum appellavit neque vinum solummodo benedictione cumulatum sacrum sanguinem suum nuncupavit, sed dixit unumquodque eorum vere suum corpus et sanguinem suum esse sicut scriptum est ». Dann folgen die Einsetzungsworte ([32]). Noch klarer: « Praeterea ne doceas eum credere, quod corpus in pane et sanguis in vino abscondita sunt, et homo novus in vetere habitat, sed urgeas, ut credat panem, qui videtur, esse corpus et

([28]) a. a. O. Vol. IV. Hom. 125. S. 607.
([29]) P. O. VIII. S. 24.
([30]) VASCHALDE, *Tract. de Trin.* S. 91.
([31]) a. a. O. S. 95.
([32]) LAMY S. 32/33.

vinum, quod gustatur, esse sanguinem et illum, qui immergitur et ascendit, esse hominem novum. A te cogetur ut falsos habere gustum et visum et reicere testimonium sensuum externorum ..., ita ut loco panis corpus gustet et loco vini sanguinem » ([33]). Energischer kann man doch die Wesensverwandlung nicht behaupten — so sollte man meinen. Aber schon die Gegenüberstellung: Verwandlung des Brotes in den Leib Christi — Verwandlung des alten Menschen in den neuen, kann etwas stutzig machen. Philoxenus wird doch nicht im Ernst behaupten wollen, dass die gesamte Substanz des alten Menschen nach der Taufe verschwunden sei.

Noch befremdlicher ist die Parallele: Menschwerdung—Verwandlung des Brotes in den Leib Christi: « Elementa enim communia panis et vini super altare sanctum de more ponuntur. Sed Spiritus, cum super ea descendit, quemadmodum etiam illuc ad Virginem venit, ambo facit (ܥܒܕ) corpus et sanguinem illius, qui inhumanatus est. Et dum ibi Spiritus Verbum corpore induit et corpus manifestavit, hic panem et vinum facit corpus et sanguinem Verbi » ([34]). Die Umwandlung des Brotes in den Leib Christi wird also parallel gesetzt der Menschwerdung und der Umwandlung des alten Menschen in den neuen. In diesen beiden parallelen Fällen bleibt aber der « terminus a quo » seiner Substanz nach erhalten. Dies bemerkt Philoxenus selbst ausdrücklich: « Et quemadmodum homo in naturali aspectu suo primo manet etiam postquam factus est homo novus ex baptismo, ita et Deus in natura sua absque mutatione permansit etiamsi homo sicut nos factus est » ([35]). Philoxenus setzt ausdrücklich die Umwandlung des Brotes in den Leib in diesem Punkte der Umwandlung des alten Menschen in den neuen und der Menschwerdung parallel: « Et quemadmodum panis et vinum non per mutationem (ܠܐ ܒܝܕ ܫܘܚܠܦܐ) fiunt corpus et sanguis ... nec homo vetus homo novus, sed per unionem cum Spiritu ... ita et Deus Verbum factus est caro et inhumanatus est non per mutationem, sed quia participavit carni et sanguini nostro » ([36]).

([33]) Vaschalde a. a. O. S. 96.
([34]) a. a. O. S. 94.
([35]) a. a. O. S. 110.
([36]) a. a. O. S. 100.

Aber in allen drei Fällen handelt es sich um eine wahre Einigung, nicht bloss um ein Nebeneinander. Deshalb wird es abgelehnt, dass der Leib Christi nur im Brot wohne, oder der neue Mensch nur im alten wohne. Wenn Philoxenus dies ablehnt, so ist damit nach dem Gesagten nicht verstanden, dass das Brot aufgehört hat zu existieren. Ebensowenig wie der alte Mensch seiner Substanz nach aufgehört hat zu existieren. Und auch wenn er sagt, dass dem Zeugnis der Sinne nicht zu trauen sei und wir uns ganz auf den Glauben stützen müssten, so ist damit nur gemeint, dass eben nicht mehr blosses Brot vorhanden ist, sondern Brot, das Leib Christi geworden ist, das heisst: Brot, das in einer wahren Einheit mit dem Leibe verbunden ist, so wie Gott mit dem Menschen eins geworden, so wie der alte Mensch zu einem neuen geworden ist.

Die Lehre des Philoxenus scheint widerspruchsvoll, ist es aber bei näherem Zusehen nicht. Sie ist ganz konsequent. Dass Philoxenus nicht eine wahre Wesensverwandlung lehrt, geht auch aus seiner schon erwähnten Gleichstellung der Eucharistie mit dem Taufwasser und dem Myron hervor. Setzen wir die Stellen noch einmal her: « Etenim, si quis Judaeus vel paganus ad te accederet et cupiens a te discere mysteria, quae in ecclesia celebrantur, diceret: quomodo possibile sit, aquam fieri (ܢܗܘܘܢ) uterum nativitatis ... et oleum virtutem et panem corpus ... » ([37]).

« Et quemadmodum panis et vinum non per mutationem fiunt corpus et sanguis nec oleum virtus, nec aqua uterus spiritualis, nec homo vetus homo novus, sed per unionem cum Spiritu obtinuerunt virtutem illam, quam credimus » ([38]).

« Denn der Leib sieht Brot und Wein und Öl und Wasser, aber der Glaube zwingt ihn zu sehen mit seinem Blick auf geistige Weise das, was auf körperliche Weise nicht gesehen werden kann. Das heisst: statt Brot essen wir den Leib und statt Wein trinken wir das Blut und statt Wasser sehen wir die Taufe des Geistes und statt Öl die Kraft Christi » ([39]). Und schliesslich ganz klar: « Denn sieh, du trägst auf deinen Händen die glühenden Kohlen der Mysterien, die in ihrer Natur (ܟܝܢܐ) gewöhn-

([37]) a. a. O. S. 94.
([38]) a. a. O. S. 100.
([39]) Budge, *Discourses* S. 53. *(Dritte Predigt über den Glauben).*

liches Brot sind. Aber der Glaube sieht in ihnen den Leib des Eingeborenen » ([40]).

Man wird nicht sagen wollen, dass Philoxenus für das Wasser der Taufe und für das Öl der Firmung eine Wesensverwandlung lehre. Ebenso wenig lehrt er sie für die Eucharistie. Wir argumentieren nicht aus dieser Parallelstellung allein. Wenn im übrigen die Lehre des Philoxenus korrekt wäre, würde man sie abschwächend erklären können, aber im Rahmen der ganzen Lehre geht es, wie uns scheinen will, nicht.

Welches ist die Lehre GEORGS DES ARABERBISCHOFS zur Sache? Im ersten *Gedicht über das Salböl* sagt er: « Und wenn hingelegt werden Brot und Wein auf einen von ihnen (nämlich auf einen der mit Myron geweihten Altäre), so wandeln sie sich in Leib und Blut des Sohnes Gottes » ([41]). Das klingt ganz gut. Aber im *2. Gedicht über das Salböl* schreibt er: « Der Glaube isst den Sohn Gottes im Brote, er trinkt den Wein als Typus seines Blutes » ([42]). Derselbe in der *Erläuterung der Sakramente*: « Der Altar aber tut uns den Immanuel kund, der da ist der Baum des Lebens. Das Brot aber und der Wein darauf den Leib des Gott-Logos, in welchem auch das Blut war » ([43]). Diese Texte zeigen, dass auch Georg sich nicht klar ist über die Frage, ob das Brot und der Wein bleiben oder nicht.

MOSES BAR KEPHA lehrt ganz klar die impanatio, das heisst eine Vereinigung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein ähnlich der Vereinigung der Gottesnatur mit der Menschennatur, wenn er auch, worauf JUGIE hinweist ([44]), sagt, dass der eucharistische Leib des Herrn derselbe ist wie der aus der Jungfrau geborene. Bar Kepha lehrt auch, dass in der hl. Kommunion der leidensunfähige Leib des Herrn empfangen wird ([45]). Die Identität des Leibes Christi in der Eucharistie mit dem aus der Jungfrau geborenen ist durchaus nicht gegen die Impanationslehre, wie sie oben erklärt wurde. Der mit dem Brot wesenhaft in eins verbundene Leib des Herrn ist unverändert derselbe wie der aus

([40]) ebenda.
([41]) RYSSEL *(Über das Salböl I.)* S. 11.
([42]) RYSSEL *(Ü. d. S. II.)* S. 19.
([43]) RYSSEL *(Erl. d. Sakr.)* S. 40.
([44]) JUGIE V. S. 677.
([45]) CONNOLLY, *Two commentaries*. S. 88.

Maria geborene, genau wie die mit der Menschheit in eins verbundene Gottesnatur unverändert dieselbe ist auch nach der Vereinigung. Da liegt im Sinne der Monophysiten gar kein Widerspruch vor. Jugie zitiert folgenden Text aus dem *Liturgiekommentar* Bar Kephas ([46]): « The son comes down upon the bread and wine and is united to them hypostatically (ܩܢܘܡܐܝܬ). – – The father willed that the son should become incarnate, but the son came down into the womb of the Virgin and became incarnate, and the Spirit also came down to the Virgin and caused the Son to be incarnated of her. So here also in the case of the altar – – – the Spirit also comes down that he may unite them to him » ([47]). Also wieder der vollkommene Parallelismus zwischen der Verwandlung des Brotes in den Leib des Herrn und der Menschwerdung.

Bar Kepha fragt, was das Brot und der Wein auf dem Altar bedeuten. Antwort: « Das Brot ist der Leib des Wortes Gottes und der Wein ist sein Blut » ([48]).

Auch diese Ausdrucksweise ist der Annahme der Wesensverwandlung nicht günstig, zwar auch nicht unbedingt dagegen ([49]).

An anderen Stellen äussert sich Bar Kepha ganz ähnlich: Im Traktat *De Paradiso*: « Censent ergo alii frumentum fuisse hanc arborem (der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen), atque ideo quoque Christum suum corpus in pane dedisse. ... Rursus alii vitem fuisse contendunt et idcirco sanguinem suum dedisse Christum in vino » ([50]). Im *Traktat über das Myron* schreibt er: « Wir verstehen und wir begreifen mit den Augen der Seele: das Wort Gott, das sich vereinigt mit dem Brot und dem Wein und dem Öl des Myron » ([51]). Also es handelt sich um eine Vereinigung mit dem Brot und dem Wein, nicht um Wesensverwandlung. Dass Eucharistie und Myron so stark parallel gesetzt werden, ist befremdlich.

([46]) Jugie V. S. 677.

([47]) Connolly, *Two Comm.* S. 60.

([48]) a. a. O. S. 35.

([49]) Andere Texte des Bar Kepha werden gleich bei Besprechung der Lehre des Bar Ṣalibi behandelt, der sie mehr oder weniger wörtlich aus dem *Liturgiekommentar* des B. K. in den seinen übernommen hat.

([50]) P. G. III. col. 504.

([51]) Hdschr. C. fol. 129 r.

Jugie urteilt über die Lehre des DIONYSIUS BAR SALIBI abschliessend, dass er es nicht wage, ihm den Irrtum der impanatio zuzuschreiben, da er klar lehre, dass der eucharistische Leib Christi derselbe sei wie der aus der Jungfrau empfangene und geborene ([52]). Wie oben schon ausgeführt, scheint uns dieser Gesichtspunkt die Impanationslehre in keiner Weise auszuschliessen. Ein der Wesensverwandlung ziemlich günstiger Text, den Jugie nicht bringt, findet sich im Evangelienkommentar: « Fecit eum corpus suum. — Quomodo panem hunc vocat corpus suum, cum corpus eius sit caro animata et mente praedita? Virtus Spiritus Sancti, quae habitavit in Virgine — et formavit ex ea corpus, quod sanctificavit et fecit corpus Dei Verbi, hodie descendit in panem super altare positum et sanctificavit facitque eum corpus Dei ». Dann führt er weiter aus: Wir müssen zweifache Augen haben, Augen der Seele und des Leibes. Mit den Augen des Leibes sehen wir das Brot. Mit den Augen der Seele sehen wir dieses Brot wahrhaft geworden (ܕܐܝܬܘܗܝ) das Fleisch Gottes des Wortes, das aus der Jungfrau geboren wurde ([53]). Man würde diesen Text für sich allein unbedenklich im Sinne der wahren Wesensverwandlung erklären. Freilich klingt der Parallelismus zwischen Menschwerdung und eucharistischer Wandlung auch hier an.

Jugie zitiert zunächst einen Text aus dem Liturgiekommentar Bar Salibis, der klar die impanatio behauptet. Entscheidend ist hier der volle Parallelismus zwischen eucharistischer Wandlung und Menschwerdung: « Quod postquam sanctificata est hostia habitat in ea Verbum, simile est ei, quod postquam sanctificata est Virgo per Spiritum Sanctum habitavit in ea Verbum Deus. ... Quod denique de pane et virtute Patris unum corpus caeleste efficitur, symbolice repraesentat ex divinitate et humanitate unam effici naturam incarnatam » ([54]).

Genau wie in Christus Gottheit und Menschheit unvermischt und unangetastet bleiben, aber doch eine Natur ausmachen, so bleiben in der Eucharistie das Brot und der Leib Christi unberührt und unverändert, aber sie sind vereinigt. Wie das möglich

([52]) JUGIE V. S. 680.
([53]) VASCHALDE, *D. B. Ṣalibi. Comm. in Ev.* S. 62.
([54]) a. a. O. S. 678. LABOURT, *Expos. Lit.* S. 82.

ist, das ist das Geheimnis der Monophysiten. Aber das ist ihre Lehre. Diese Auffassung ist in keiner Weise dagegen, dass der Leib Christi in der Eucharistie identisch ist dem Leib, der aus der Jungfrau geboren wurde. So beweist der folgende Text, den Jugie zugunsten Bar Salibis anführt, nichts. Der Text scheint uns seine Impanationslehre nur zu bestätigen: « Idem, qui sumpsit carnem agni in Aegypto et mutavit eam et jussit eam fieri redemptionem Hebraeorum, ... ille mutavit (ܫܠܚܗ) panem hunc et jussit esse corpus ipsum, quod ex Virgine prodierat ». — « Spiritus Sanctus, qui descendit in uterum Virginis et jussit carnem, quae ex ea prodiit, corpus et sanguinem fieri Verbi Dei, idem ipse descendit super altare et jubet panem et vinum, quae sunt proposita, corpus et sanguinem fieri Verbi Dei » ([55]). Der Parallelismus zwischen der Wandlung und der Menschwerdung ist hier wieder vollkommen. Der Vergleich mit dem Osterlamm bestätigt unsere Auffassung. Noch klarer zeigt die Richtigkeit unserer Auffassung der folgende Text, den Jugie ebenfalls zugunsten Bar Salibis zitiert: « Et sicut ipse Jesus videbatur homo esse, cum esset Deus, ita, quae esse videntur panis et vinum, sunt corpus et sanguis » ([56]).

Im Falle Jesu täuscht der Augenschein, insofern er sagt, dass es sich um einen blossen Menschen handelt, nicht aber, insofern er die Wahrheit seiner Menschennatur bezeugt. Ebenso täuscht der Augenschein im Falle der Eucharistie, insofern er besagt, dass nur Brot und Wein vorhanden seien, nicht aber insofern er lehrt, dass auch Brot und Wein da sind, die freilich — ohne aber ihre Natur zu verlieren — verwandelt sind in den Leib und das Blut Christi. Gerade dieser Text zeigt unseres Erachtens, dass auch diejenigen Stellen bei syrischen Autoren, die besagen, dass das Zeugnis der Sinne trügt, und wir uns nur auf den Glauben stützen müssen, nichts beweisen für die Lehre der Wesensverwandlung.

Hierauf bringt Jugie eine Stelle aus dem Evangelienkommentar des B. S., die wiederum klar die impanatio besagt ([57]). Der Zusammenhang zeigt das noch klarer als der von Jugie zi-

([55]) Jugie V. S. 679. Labourt S. 74/75.
([56]) Jugie S. 679. Labourt S. 76.
([57]) Jugie S. 680. Sedlacek, *In Evang.* S. 13.

tierte Text. Hier, im Zusammenhang, wird die Eucharistie verglichen mit dem durch das Feuer durchglühten Eisen. — Die Substanz des Eisens bleibt, wenn sie auch Eigenschaften des Feuers annimmt. Das sagt B. S. zwar nicht ausdrücklich, aber es entspricht seinem Gedanken. Das zeigt der Text den Jugie zitiert: « Deus enim Verbum, cum carni se univit, fecit eam Deum non natura, sed operatione: ita et corpus, quod comedimus, dicitur natum esse e Virgine, et (ita) est, non natura, sed unione cum Verbo Deo » (لحه حصا الحا حبعا ؛حم محلا الحما) (58). Dieser Text scheint uns im Zusammenhang nicht bloss, wie Jugie sagt, ein wenig dunkel zu sein, sondern die impanatio mit aller Klarheit zu lehren. Zum Schluss führt Jugie noch zugunsten Bar Salibis einen Text aus dessen Kommentar zum sechsten Kapitel des Johannesevangeliums an (59). Der Sinn ist: Christus erscheint den Augen als einfacher Mensch. Die heiligen Geheimnisse erscheinen den Augen als blosses Brot und blosser Wein. In beiden Fällen täuschen die Sinne. Also wieder derselbe Parallelismus wie oben.

Im Traktat des Bar Salibi gegen die Nestorianer finden wir eine Stelle, die mit aller Klarheit sagt, dass die Natur des Brotes nicht geändert wird bei der Wandlung: « De même que la salamandre s'unit au feu sans être changée par la combustion, que le pain devient corps sans que sa nature soit changée, --- ainsi le Verbe fut chair sans que Dieu qu'il était fût changé » (60).

Nach allem scheint uns, dass man Assemani recht geben muss, der Bar Salibi unbedenklich den Irrtum der impanatio zuschreibt (61).

JAKOB BAR SHAKKO vertritt den gleichen Irrtum wie B. Salibi. Im *Buch der Schätze* heisst es: « Wie das Feuer, wenn es sich mit dem Eisen vereint, dem Eisen Wirksamkeit verleiht und es (das Eisen) erleuchtet und brennt wie es (das Feuer), so hat auch Christus, als er Brot und Wein nahm, sie zu seinem Leib und Blut in Wahrheit gemacht und er hat ihnen Kraft gegeben und Heiligkeit. — Das Wort hat das Fleisch zu Gott gemacht, als es sich

(58) ebenda.

(59) JUGIE S. 680. RENAUDOT, *Perpétuité de la foi de l'Eglise cath.* liber II. cap. VI. col. 128.

(60) NAU, *Analyse du traité c. les Nest.* R. O. C. XIV. (1909) S. 311.

(61) B. O. II. S. 191.

mit ihm verbunden hat. Und es hat dasselbe zu Gott gemacht nicht durch seine Natur, sondern durch seine Wirksamkeit. So wird auch von dem Leib, den wir essen, gesagt, dass er aus der Jungfrau geboren ist, und er ist es auch, nicht durch seine Natur, sondern durch die Vereinigung mit dem Worte » ([62]). Also: das Wort hat das Fleisch zu Gott gemacht. Das Fleisch hört darum nicht auf zu existieren. Das Wort hat Brot zu seinem Leib gemacht. Das Brot hört darum nicht auf zu existieren.

An anderer Stelle schreibt derselbe Autor: « Die leibliche Nahrung ist aus Brot und Wein zusammengesetzt. Und wenn man dies heiligt, so wird es Leib und Blut Christi, Gottes, und der Mensch nimmt es, und die Seele wird geistliche Dinge erlangen und sie wird sich auf geistige Weise nähren und beide (Leib und Seele) werden gesättigt sein, der eine durch die Natur des Brotes, und die Seele wird gesättigt durch die verborgene Geistigkeit. Die beiden Nahrungen werden zusammengesetzt sein aus Leib und Geist für den Menschen, der aus Leib und Geist zusammengesetzt ist. So ist auch das Blut zusammengesetzt aus Wasser und aus Wein und aus Geist » ([63]). Da haben wir mit nackten Worten gesagt, was anderswo mehr indirekt ausgesprochen ist.

Bar Hebraeus schliesslich folgt der allgemeinen Lehre: « Darüber, dass das Brot, während es nicht aus Fleisch ist und der Wein nicht aus Blut, wie der Leib und das Blut genannt werden. Wir sagen: Wie die menschliche Natur des Herrn nicht in ihrer Natur, sondern wegen ihrer Vereinigung mit der göttlichen Natur Gott ist und genannt wird, so werden auch dieses Brot und der Wein, während sie nicht in ihrer Natur (صبلا) Leib und Blut sind, sondern durch die Gnade des Geistes, der über sie herabschwebt, Leib und Blut Christi genannt. Einwand: Man sagt: Wenn Brot und Wein wegen der Gnade des Geistes Leib und Blut Gottes sind und der Leib und das Blut Gottes wegen der Vereinigung mit Gott Gott sind, so ist also dieses Brot und der Wein Gott. — Wenn dieser Einwurf gefällt, sagen wir: Wenn man sagte, dass Brot und Wein in ihrer Natur Leib und Blut wären und ferner, dass Leib und Blut in ihrer Natur Gott wären, dann wäre vielleicht euer Schluss wahr. Und da es nicht so ist,

([62]) Hdschr. A. Kap. 37. fol. 59 v.
([63]) a. a. O. fol. 59 r. 59 v.

sondern wir Brot und Wein Leib und Blut nennen wegen der Gnade des Geistes und den Leib und das Blut nennen wir Gottes nicht in ihrer Natur sondern wegen der Einheit mit Gott, so ist euer Schluss nicht wahr » ([64]).

« Diese Vervollkommnung nämlich wird beschrieben, dass sie Teilnahme ist an Gott und den göttlichen Dingen durch die Vermittlung der Teilnahme am Leibe und dem Kelche, welche durch Gnade und nicht durch Natur Fleisch und Blut sind, und sie sind mit Gott dem Wort vereinigt durch Einigung » ([65]).

Im *Buch der Blitze* trägt B. H. dieselbe Lehre vor: « Wie wir glauben, dass die menschliche Natur unseres Herrn wegen der Einheit mit der Natur Gottes Gott ist, so nehmen wir auch das Brot und den Wein wegen des Herabsteigens des Geistes wie den Leib und das Blut Christi » ([66]). Im Evangelienkommentar erklärt B. H. die Einsetzungsworte. Er behandelt bei der Gelegenheit die Frage, ob Judas kommuniziert habe oder nicht. Ephrem und Jacobus (v. Sarug) sagen, unser Herr habe dem Judas die Kommunion gegeben, aber nachdem er das Brot der Heiligkeit beraubt hatte, indem er es ins Wasser tauchte. Andere sagen dagegen, dass die Geheimnisse nicht der Heiligkeit beraubt werden, wenn man sie ins Wasser taucht. Der hl. Johannes (Chrys.) und Severus meinen, dass Judas am Brote teilnahm, obwohl es nicht seiner Heiligkeit beraubt war. Philoxenus ist der Ansicht, dass Judas überhaupt nicht kommunizierte; der Mönch David, der Sohn des Paulus, dass er kommunizierte. Die Elemente seien zwar geheiligt gewesen, aber, da Judas keinen Glauben hatte, ass er davon wie von gewöhnlichem Brot ([67]). Diese Ausführungen sind auch der Wesensverwandlung wenig günstig.

Diese Impanationslehre ist, wie die vorstehenden Ausführungen gezeigt haben dürften, nicht, wie Assemani will, eine Neuerung, sondern die bei den Syrern traditionelle Lehre. Welches ist die heutige Auffassung der Jakobiten zu diesem Punkt?

Der *Katechismus* sagt folgendes: « Was ist die heilige Eucharistie? Die heilige Eucharistie ist das göttliche Geheimnis, das in

([64]) *Candelaber* fol. 198 r.
([65]) a. a. O. fol. 197 v.
([66]) Vat. Sir. 169. cap. 3. fol. 140 r.
([67]) Eardley, *Comm. on the Gospels*. S. 63.

Wahrheit enthält den Leib unseres Herrn Jesus Christus und sein Blut unter den Gestalten von Brot und Wein » ([68]). « Wann geschieht diese wunderbare Weihe? Diese wunderbare Weihe oder das Verwandeltwerden (صيروڕ) von Brot und Wein in den Leib Christi und sein Blut geschieht in der göttlichen Messe. — Wie geschieht dies, während wir doch sehen, dass Brot und Wein nach der Konsekration in ihrem Zustand bleiben? — Obwohl wir Farbe und Gestalt und Geschmack des Brotes und des Weines nach der Konsekration gemäss ihrem natürlichen Zustand wahrnehmen, so sehen wir doch mit den Augen des Geistes und des Glaubens, dass das konsekrierte Brot in Wahrheit der Leib Christi ist und dass der konsekrierte Wein in Wahrheit sein Blut ist » ([69]). Das ist ganz die katholische Lehre.

Wenn man die Jakobiten über diesen Punkt befragt, so erhält man für gewöhnlich die Antwort, dass wirklich der Leib und das Blut Christi zugegen seien und nicht mehr Brot und Wein. Freilich, wenn man genauer nachfragt, ob das Brot wirklich nicht mehr da sei, dann werden sie doch bisweilen schwankend. Man bringt das Beispiel der Menschwerdung. Wie die Menschennatur bleibt in Vereinigung mit der Gottheit, so bleibt auch hier in der Eucharistie das Brot in Vereinigung mit dem Leibe Christi. Aber man ist sich doch nicht recht klar darüber. Widersprechende Antworten werden gegeben. In Mossul sagte mir ein Diakon, ein ziemlich gebildeter Mann, der eine schöne Handschriftensammlung besitzt und sich für theologische Fragen interessiert, die Lehre von der Wesensverwandlung, die sich im Katechismus finde, sei abzulehnen. Das sei katholischer Einfluss, entspreche nicht der Überlieferung der syrischen Kirche. Er berief sich auf den hl. Ephrem für seine Ansicht.

III. - **Materie der Eucharistie.**

Es ist, was das angeht, zunächst selbstverständliche Lehre, dass Brot und Wein für die Eucharistie unbedingt notwendig sind und durch nichts ersetzt werden können. JOHANNES VON MARDIN, der über die Materie der Sakramente und überhaupt über die

([68]) *Katech.* S. 41.
([69]) a. a. O. S. 42/43.

kirchlichen Gebräuche sich seine eigenen Gedanken machte, sagt ausdrücklich: « Unabänderlich notwendig (ملهنا) ist es, dass ohne Brot und Wein das Opfer nicht sein kann. Wenn eins von diesen nicht vorhanden ist, so darf nicht irgend etwas anderes statt dessen gegeben werden ». (70). Dagegen ist nach J. v. M. der Gebrauch des Weihrauchs bei der Messe zwar notwendig, (الحرا) aber nicht unerlässlich (ملهنا) wir würden sagen: vorgeschrieben, aber nicht zur Gültigkeit notwendig. Notwendig ist, dass das Brot aus schönem und weissem Mehl sei und dass süsser und wohlriechender Wein genommen wird. Das ist aber nicht unerlässlich. Unerlässlich ist nur, dass es Brot und Wein seien. So haben wir hier bei J. v. M. der Sache nach die Unterscheidung zwischen *materia licita* und *materia valida*.

Die syrische Kirche braucht gesäuertes Brot für das hl. Opfer. Ist das immer so gewesen? Es wird gewöhnlich ein Zeugnis des RABBULA VON EDESSA angeführt zum Beweis, dass ursprünglich bei den Syrern das ungesäuerte Brot gebraucht wurde (71). Rabbula wirft in seinem Brief an Gemellius den Mönchen vor, dass sie vom eucharistischen Brot ihren Leib nährten statt ihre Seele und deshalb die Hostien mit Sauerteig herstellten, während doch das Geheimnis des Leibes Christi im ungesäuerten Brot dargestellt sei (72). Sicher scheint mir dieses Zeugnis nicht. Rabbula wirft den Mönchen nur vor, dass sie mit reichlichem Sauerteig das Brot herstellen, sodass es sehr wohlschmeckend ist und zum Genuss reizt. Der Hinweis auf das ungesäuerte Brot kann sehr wohl bildlich verstanden werden. Für die Sache spricht, dass

(70) Hdschr. B. *Brief an Jesu'*. S. 38.

(71) So von ABBELOOS in seiner Ausgabe der *Chronik* des BAR HEBR. S. 485, Anmerkung 3. I. E. RAHMANI, *Les liturgies Orientales et occidentales étudiées séparément et comparées entre elles*. Beirut 1929, S. 65. J. M. HANSSENS, *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus*. Romae vol. II. 1930, S. 134. Der Text findet sich bei: OVERBECK, *S. Ephraemi Syri, Balaei, Rabulae aliorumque opera selecta*. Oxonii. 1865, p. 232.

(72) Statt « im ungesäuerten Brote *dargestellt* », hat Assemani B. O. I. 410: « quod in azymis *manducatur* ». Wie CHABOT nachweist, ist diese Lesart falsch. Vergl. J. B. CHABOT, *Les origines de la légende de Saint Jean Maron*. S. 18. (Sonderdruck aus *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres*). vol. 43, Paris 1935.

Rabbula der Meinung ist, dass Christus selbst ungesäuertes Brot gebraucht habe ([73]).

Ein ganz ähnliches Zeugnis wie das des Rabbula haben wir in der Chronik des Patriarchen DIONYS I. (818-45) ([74]). Dieser Text dürfte kaum etwas beweisen, da durch das Zeugnis des JAKOB VON EDESSA feststeht, dass damals gesäuertes Brot gebraucht wurde. So wird auch der ähnliche Text bei Rabbula zweifelhaft.

JOHANNES VON TELLA mahnt, nicht mehr zu konsekrieren, als gerade notwendig sei, damit man nicht nachher versucht sei, den Rest zu essen ([75]). Diese Versuchung dürfte wohl sehr gering sein, wenn es sich um ungesäuertes Brot handelt. So ist also sehr wahrscheinlich wenigstens bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts in der syrischen Kirche das gesäuerte Brot im Gebrauch.

JAKOB VON EDESSA polemisiert gegen die Armenier und wirft ihnen jüdische Gebräuche vor, weil sie ungesäuertes Brot und ungemischten Wein für das hl. Opfer gebrauchen ([76]): « Darum stimmen sie (die Armenier) mit den Juden darin überein, dass sie ein Lamm und ungesäuertes Brot sowie reinen Wein opfern ». Dieser Text wird von LAMY nicht gebracht. Er bringt nur einen anderen, wo die Eucharistie auch als « fermentatum » bezeichnet wird ([77]). Dieser Text allein genommen könnte allerdings, wie HANSSENS bemerkt ([78]), bildlich verstanden werden. Aber es steht der andere, eben zitierte entgegen, der es ausser Zweifel stellt, dass zur Zeit des Jakob v. Edessa das gesäuerte Brot bei den Syrern im Gebrauch war.

Der Erste, der unseres Wissens eine ausführliche Begründung für den Gebrauch des gesäuerten Brotes gibt, ist bei den Syrern der Patriarch JOHANNES X. BAR SHUSHAN († 1073). Er hat einen Brief geschrieben an den armenischen Katholikos Gregor ([79]) (1065-1105), in dem er die Armenier unter anderem auch wegen

([73]) OVERBECK a. a. O. S. 237.
([74]) HANSSENS II. S. 135, N° 221. Ass. B. O. I. 409/10.
([75]) NAU, *Les canons* etc. S. 23, N° VIII.
([76]) KAYSER S. 35.
([77]) Can. 9. KAYSER S. 14. LAMY S. 109.
([78]) HANSSENS II. S. 133, N° 216.
([79]) Dieser hatte zuvor von ihm die Abschaffung des gesäuerten Brotes verlangt. Vergl. HANSSENS II. S. 164, N° 278. ABBELOOS, *Chron.* Sectio I. N° 88, S. 486 ff.

des Gebrauches des gesäuerten Brotes heftig angreift. Welche Gründe führt der Patriarch an? Gesäuertes Brot allein ist wahres Brot. Christus nahm « Brot » in seine Hände, wahres Brot, also gesäuertes Brot. Das Alte Testament hat Christus durch die Feier des Osterlamms mit ungesäuertem Brot abgeschlossen. Es ist nicht denkbar, dass er dann doch wieder den Neuen Bund mit ungesäuertem Brot angefangen haben sollte. Wenn das ungesäuerte Brot fortdauerte, warum nicht auch das Osterlamm? ([80]) Das sind also ganz ähnliche Gründe, wie sie zur selben Zeit auch von den Griechen gegen die Lateiner ins Feld geführt wurden. Waren diese Ideen bereits bis zu den Syrern gedrungen? RENAUDOT bemerkt zu dieser Frage, dass JOHANNES IBN BOTLAN, ein Arzt aus Bagdad, der dem Michael Caerularius als Schreiber gedient hatte, einen Traktat gegen die Lateiner über die Azymenfrage geschrieben habe ([81]). Der Kontakt mit den Griechen war damals durch die Eroberung Syriens durch Byzanz wiederhergestellt.

Die Azymenfrage scheint vorher bei den Syrern kein grosses Interesse gehabt zu haben. BAR KEPHA redet in seinem Liturgiekommentar nicht über die Sache, in einem Zusammenhang, in dem später BAR SALIBI, der den Bar Kepha sonst weidlich ausgeschrieben hat, über die Frage handelt. Inzwischen war die Sache also akut geworden ([82]).

Einige Byzantiner scheinen zu behaupten, dass die Jakobiten im 11. Jahrhundert ungesäuertes Brot gebraucht hätten. Dass dies tatsächlich der Fall gewesen sein soll, ist bei dem Zeugnis des Patriarchen Johannes absolut unglaublich ([83]).

Die ganze Azymenfrage hat aber bei den Syrern, wie es scheint, nicht sehr viel Staub aufgewirbelt, die Sache wurde nur gelegentlich einmal als Kampfmittel gegen die verhassten Armenier benutzt. Ein Jahrhundert nach dem Patriarchen Johannes X. schreibt JOHANNES VON MARDIN über die Frage und lässt das ungesäuerte Brot für die Feier der Eucharistie ganz ruhig gelten. Er erzählt, dass die Nestorianer meinten, sie hätten noch vom Sauer-

([80]) F. NAU, *Lettre du Patriarche Jacobite Jean X.* (1064-73) *au Catholique Arménien Grégoire II.* (1065-1105) R. O. C. XVII. (1912) S. 183.

([81]) E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio.* Frankfurt M. 1847, S. 353.

([82]) LABOURT, *Expos. Liturg.* S. 51.

([83]) Vergl. HANSSENS II. S. 136, N° 213. S. 137, N° 225.

teig der Apostel. Dagegen bemerkt er: « Es findet sich nicht in der Hl. Schrift, dass die Apostel Öl und Sauerteig mit sich trugen. Und sieh: die Römer, bei denen die grossen Apostel Petrus und Paulus weilten und bei denen sie (mit dem Martyrium) gekrönt worden sind, sie empfingen von ihnen genau das Evangelium. Und sieh: sie brauchen ungesäuertes Brot an Stelle des gesäuerten » ([84]). Johannes von Mardin hat also nichts gegen den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, wenigstens nicht, wo ihm das ungesäuerte Brot der Lateiner in seinem Streit mit den Nestorianern gelegen kommt ([85]).

Freilich, ungefähr zur selben Zeit verficht BAR SALIBI wiederum das gesäuerte Brot gegen die bösen Armenier. Seine Gründe sind: Wahres Brot ist nur das gesäuerte, lebendige Brot. Ungesäuertes Brot ist nur Wasser und Mehl, etwas Totes. Die Hl. Schrift redet, wenn sie von Brot spricht, immer von gesäuertem. Wenn Moses ungesäuertes Brot brauchte, so war das eben nur ein Vorbild. Christus nennt sich selbst « B r o t » nicht ungesäuertes Brot. Das Gleichnis vom Sauerteig wird auch als Beweis gebracht und anderes mehr ([86]). Im *Traktat gegen die Armenier* bringt der gleiche Autor noch andere Gründe. Er antwortet auf den Einwand der Armenier, dass das gesäuerte Brot verweslich sei, das ungesäuerte allein unverweslich: wie denn das Himmelreich mit dem Sauerteig verglichen werden könne ([87]). Auf den Einwand, dass Christus beim letzten Abendmahl gar kein gesäuertes Brot zur Verfügung gehabt habe, sagt er, es sei damals in Jerusalem doch wegen der vielen Heiden auch zu dieser Zeit gesäuertes Brot zu haben gewesen ([88]). Das Mahl des N e u e n B u n d e s hat Christus mit gesäuertem Brote gehalten ([89]). Wenn Christus seinen Leib unter der Gestalt des ungesäuerten Brotes gegeben hätte, so könnten die Anhänger des Apollinaris daraus beweisen, dass er keine menschliche Seele habe. Auch Väterzeugnisse bringt er für seine Sache ([90]).

([84]) Hdschr. B. *Brief an Jesu*. S. 55/56.

([85]) Über die erneute Kontroverse zwischen Armeniern und Jakobiten über die Azymenfrage vergl. HANSSENS II. S. 165, N° 291.

([86]) LABOURT, *Expos. Liturg.* S. 51.

([87]) MINGANA, *B. S. ag. the Armen.* S. 57/58.

([88]) a. a. O. S. 22.

([89]) a. a. O. S. 23.

([90]) a. a. O. S. 24.

Bar Shakko wettert ebenfalls gegen den « Unverstand der Armenier » die ungesäuertes Brot brauchen. Er bringt dieselben Gründe wie Bar Salibi, offenbar in Abhängigkeit von ihm ([91]).

Bar Hebraeus schreibt zur Sache im *Buch des Candelaber*: « Wir sagen, das keiner von den Aposteln oder seinen Jüngern dies überliefert hat (nämlich, ob das Brot gesäuert oder ungesäuert sein soll). Aber wahrscheinlich ist folgendes: Als er mit dem Lamm das alte Gesetz erfüllt und abgetan hatte, wie hätte er da mit etwas von diesem Gesetz den Neuen Bund übergeben? Die alten Dinge sind vergangen, sagt der Apostel » ([92]). Sehr zu bemerken ist, dass B. H. zugibt, dass in der Sache keine apostolische Überlieferung besteht, und dass er es als nur wahrscheinlich bezeichnet, dass Christus selbst gesäuertes Brot gebraucht hat. Er bringt dann noch folgenden Grund aus dem Symbolismus der Eucharistie: Das konsekrierte Brot ist das Bild des Leibes des Herrn. Dieser ist aus der Seele und den vier Elementen zusammengesetzt. Die gleiche Zusammensetzung muss auch im eucharistischen Brot dargestellt sein. Der Sauerteig ist — wegen seiner Bewegung — das Bild der Seele. (Bei den anderen Autoren stellt er die Luft dar.) Das Mehl bedeutet die Erde, das Wasser das Wasser, das Öl die Luft, das Salz das Feuer. B. H. antwortet dann auf die Einwürfe der Gegner, der « Franken » und der Armenier. Diese sagen, der Sauerteig bedeute Fäulnis. Darauf entgegnet B. H., das gesäuerte Brot habe besseren Geschmack und sei weiter entfernt von Fäulnis und Verderbnis als das ungesäuerte ([93]). Ganz ähnliche Gedanken finden wir auch im Buch der Blitze ([94]). Um seine These zu stützen, beruft sich B. Hebr. auch auf die Väter, auf Ephrem, Chrysostomus, Jakob von Sarug, ferner auf die Propheten und auf Moses ([95]).

Was denkt man heute bei den Jakobiten über die Frage? Betrachtet man das ungesäuerte Brot als ungültige Materie? Für gewöhnlich wagt man nicht, eine Entscheidung darüber zu geben. Wohl wird darauf bestanden, dass das ungesäuerte Brot unbedingt unerlaubt sei. Welche Gründe werden dafür gegeben? Dieselben

([91]) *Buch der Schätze*. Kap. 37. fol. 61 v.
([92]) *Candelaber* fol. 198 v.
([93]) ebenda.
([94]) *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 3. fol. 141 r.
([95]) a. a. O. fol. 141 v.

wie bei den Autoren: Das ungesäuerte Brot ist kein wahres Brot. Christus hat gesäuertes Brot gebraucht. Das ungesäuerte Brot ist eine jüdische Gewohnheit.

Wie ist sonst die Materie der Hostie zusammengesetzt nach den syrischen Autoren? Es wird oder vielmehr es wurde bei den Jakobiten der Hostie Öl beigemischt. Das älteste, ASSEMANI bekannte Zeugnis zur Sache findet sich in der Chronik des BAR HEBRAEUS, der berichtet, dass die Griechen im Jahre 1029 von den Jakobiten verlangten, dass sie nicht mehr der Hostie Öl beimischten (96). Assemani erwähnt ein Buch des Patriarchen JOHANNES X. BAR SHUSHAN gegen die Kopten, in dem er den Gebrauch des Salzes und des Öles verteidigt (97). Derselbe Patriarch sagt in seinem Briefe an den armenischen Katholikos, wie der Leib Christi im Schosse der Jungfrau aus vier Elementen zusammengesetzt worden sei, so müsse auch das eucharistische Brot aus den vier Elementen betehen. Erde, Wasser, Feuer, Luft entsprechen: Mehl Wasser, Salz und Sauerteig. Das Öl, das der Hostie beigemischt wird, ist ein Symbol der Liebe Gottes, mit der er den ersten Menschen geformt hat (98). An anderer Stelle ist ihm das Salz Symbol der Liebe (99).

BAR SALIBI kennt denselben Symbolismus der vier Elemente. Nur ist bei ihm das Öl ein Sinnbild der Seele, die der Herr mit sich vereinigt hat (100). Ganz das Gleiche bringt auch BAR SHAKKO (101).

Das eucharistische Brot muss frisch sein. Der *Nomocanon* hat die Bestimmung, dass die Hostien am selben Tage gebacken werden müssen, an dem sie gebraucht werden (102). BAR SALIBI schreibt im *Traktat gegen die Armenier*, dass die Hostien nicht länger als einen Tag bleiben sollen oder im Höchstfalle sieben

(96) B. O. II. S. 356. ABBELOOS sectio I. N° 77, col. 428. vergl. HANSSENS II. S. 161, N° 282.

(97) B. O. II. S. 144. vergl. über diesen Streit HANSSENS II. S. 168, N° 297.

(98) NAU, *Lettre du P. J. Jean X.* S. 181.

(99) a. a. O. S. 182.

(100) LABOURT S. 51. vergl. MINGANA, *B. Ṣ. ag. the Armen.* Kap. 5. S. 27,

(101) *Buch der Schätze.* Kap. 37. fol. 62 r.

(102) *Nomoc.* cap. IV. s. 1. BEDJAN S. 36. MAI S. 19. *Codif.* S. 71. (Aus: JOH. VON TELLA).

Tage ([103]). Auch bei BAR SHAKKO finden wir die Vorschrift, dass die Hostien am selben Tag gebacken werden müssen ([104]).

Auch heute noch ist dies bei den Jakobiten im Gebrauch. Was die Beimischung des Öles angeht, so ist heute bei ihnen nur noch gebräuchlich, dass die Form, mit denen man die Hostien backt, mit etwas Öl eingerieben wird. Assemani bemerkt bereits, dass die neueren syrischen Priester das Öl nur auf die Platte schmieren ([105]).

Was den Wein für das hl. Opfer betrifft, so betonen die Syrer gegen die Armenier, dass er mit Wasser gemischt werden müsse. So bestimmt bereits das *Testamentum Domini* ([106]). Bei JOHANNES VON TELLA finden wir die Vorschrift, halb Wein und halb Wasser in den Kelch zu giessen ([107]). Diese Vorschrift ist auch im *Nomocanon* übernommen ([108]). GEORG DER A. B. polemisiert gegen die Armenier, die dem Wein kein Wasser beimischen: « Die hl. Apostel haben beinahe in allen Kirchen unter dem Himmel überliefert, Wasser mit Wein in dem Becher des Mysteriums zusammenzugiessen: Petrus und Paulus in Antiochia und zu Rom und in deren Landschaften, Paulus und Johannes in Ephesus und Byzanz und in deren Amtsbezirken, Lukas aber und Markus zu Alexandrien und in Ägypten. ... Wir haben nun vier Patriarchenstühle, welche bezeugen, dass man Wasser in den Wein im Becher des Abendmahls giessen müsse » ([109]). Was ist die Bedeutung der Mischung von Wasser und Wein? Nach Georg: « Dass wir aber den Leben bringenden Becher aus Wein und Wasser mischen, ist ein Typus des lebendigmachenden Blutes und des Wassers, welche aus der Seite unseres Erlösers am Kreuze herabflossen » ([110]). Ähnliche Erklärungen geben BAR SHAKKO und JOHANNES X. ([111]), ebenso BAR KEPHA ([112]) und BAR SA-

([103]) MINGANA, *Ag. the Armen.* S. 60.

([104]) *Buch der Schätze.* a. a. O. fol. 62 r.

([105]) B. O. II. S. 183.

([106]) NAU, *La version* S. 70.

([107]) NAU, *Les canons* etc. S. 23, N° VIII.

([108]) *Nomoc.* cap. IV. s. 1. BEDJAN S. 36. MAI S. 19. *Codif.* S. 71.

([109]) RYSSEL *(Brief an den Presbyter Josua).* S. 58.

([110]) RYSSEL *(Erläuterung der Sakramente).* S. 40.

([111]) *Buch der Schätze.* Kap. 37. fol. 62 r. — NAU, *Lettre du P. Jean. X.* S. 184, N° VI.

([112]) CONNOLLY, *Two comm.* S. 35. *(Liturgiekomm. Bar Kephas).*

LIBI ([113]). Er fügt noch einen anderen Grund hinzu: Das Wasser symbolisiert den Tod des Herrn. Da die Eucharistie Andenken an seinen Tod ist, so ist das Wasser notwendig.

Bei JOHANNES VON MARDIN finden wir auch die Bestimmung, dass halb Wein und halb Wasser zu nehmen sei ([114]). BAR HEBRAEUS beweist gegen die Armenier, dass Christus gemischten Wein gebraucht habe, daraus, dass dies in Palästina damals nicht anders üblich war. Das dem Wein beigemischte Wasser symbolisiert den Tod des Herrn. Das Gemisch erinnert daran, dass Blut und Wasser aus der Seite des Herrn floss ([115]). Wenn bei DEMETRIUS (PHILIPPUS SOLITARIUS) behauptet wird, dass die Jakobiten dem Wein kein Wasser beimischen, so muss das auf einer Verwechselung beruhen ([116]).

Die Gewohnheit, Wein und Wasser halb und halb zu mischen, besteht glücklicherweise heute nicht mehr. Man mischt nur noch ganz wenig Wasser bei. Man sieht darin eine Anspielung an das Wasser, das aus der Seite des Herrn floss zusammen mit dem Blut und auch ein Symbol der Vereinigung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus.

IV. - Die Epiklesen-Frage.

Bewirken die Worte Christi die Wandlung oder aber ist es die Anrufung des Hl. Geistes? Bei der Behandlung des Sakramentenbegriffes wurde schon auf den Parallelismus hingewiesen, der besteht zwischen Taufwasser, Myron und Eucharistie und zwischen den Epiklesen, der Herabrufung des Hl. Geistes, in den drei Fällen. Diesem Parallelismus entsprechend ist die allgemeine Auffassung bei den syrischen Theologen, dass die Verwandlung durch das Herabsteigen des Hl. Geistes, durch seine Wirksamkeit geschehe. Freilich ist damit nicht notwendig und auch tatsächlich nicht gegeben, dass der Augenblick der Wandlung von den Worten Christi auf die Epiklese verlegt wird. Es ist vollständig richtig,

([113]) MINGANA, *Ag. the Armen.* S. 29.
([114]) Canones, Hdschr. B. S. 34. canon 5.
([115]) *Candelaber* fol. 198 v.
([116]) PHILIPPUS SOLITARIUS, *Tractatus de rebus Armeniae* P. G. CXXVII. c. 882.

dass durch die Wirkung des Hl. Geistes die Verwandlung geschieht. Freilich, wenn dies stark betont wird und man den Parallelismus mit der Taufwasserweihe und der Myronweihe presst, so kann man zu dem Irrtum kommen, dass auch in der hl. Messe die Heiligung eben durch die Epiklese geschieht. Was ist die Auffassung der Autoren zur Sache?

PS.-DIONYSIUS erwähnt keine Epiklese, sagt aber, dass der Bischof wie Christus das Göttliche vollziehe (« τὰ θεῖα τελέσαι ») (117).

SEVERUS lehrt ganz klar, dass die Wandlung durch die Worte Christi geschehe. Der Priester tut, wie Christus getan, in seinem Namen: « Der Priester spricht die Worte aus in der Person Christi » (118). « Es ist nicht der Mensch, der das Opfer darbringt, sondern Christus vollendet es durch die Worte, die der Opfernde spricht, und verwandelt das Brot in Fleisch und den Kelch in Blut durch die Macht, Inspiration und Gnade seines Geistes » (119). Die Wandlung wird also, obwohl sie den Worten Christi zugeschrieben wird, doch mit dem Hl. Geiste in Verbindung gebracht. Diese beiden Dinge gehen sehr wohl zusammen.

Severus sagt mit ganz klaren Worten, dass auch in der Messe das Opfer, also die Wandlung, vollzogen wird durch die Worte Christi: « Es ist Christus selbst und seine geheimnisvollen Worte, die über das Brot und den Kelch der Segnung gesprochen werden, sind es, die das vernunftgemässe und unblutige Opfer vollziehen, nicht der Priester » (120).

PHILOXENUS lehrt, dass die Wandlung durch die Wirksamkeit des Hl. Geistes geschieht. Wie der Geist im Schosse der Jungfrau die Menschwerdung vollzieht, so bei der Eucharistie die Wandlung (121). Diese Parallele kehrt oft wieder bei den monophysitischen Autoren.

JAKOB VON SARUG schreibt einerseits die Wandlung dem Hl. Geiste zu: « Und es schickt ihr (der Kirche) der Vater den Geist, – – – und durch sein Herabsteigen heiligt er das Brot, und

(117) P. G. III. *Eccl. H.* cap. III. 3, 12. col. 444 A.
(118) BROOKS V. II. P. II. S. 238.
(119) a. a. O. S. 234.
(120) a. a. O. S. 245.
(121) JUGIE V. S. 712. vergl. LAMY S. 32/33. VASCHALDE, *Tract. de Tr.* S. 94.

es wird Leib » ([122]). Anderseits lehrt er, dass Christus durch die Worte: « Dies ist mein Leib », die Wandlung gewirkt habe und dass die Kirche heute dasselbe tue wie Christus: « Sobald er (Christus) berührt und es Leib genannt hat, war es nicht mehr Brot, sondern es ist sein Leib » ([123]). « Er stand wie ein Hoherpriester, um sich selbst zu opfern unter seinen Jüngern, damit er das Vorbild für das Priestertum darstelle, das tut wie er. Er hat sie gelehrt, wie sie seinen reinen Leib brechen und ihn den Söhnen des Hauses des Glaubens austeilen » ([124]). Also die Priester tun heute ganz wie Christus. Das legt nahe, dass sie auch durch die Worte: « Dies ist mein Leib », die Wandlung bewirken.

JOHANNES VON DARA sagt mit klaren Worten, dass die Verwandlung durch die Worte Christi geschieht: « Incipit autem, qui ministrat, et repetit preces deificas corpus scilicet efficientes et sanguinem Dei ». Es folgen die Einsetzungsworte ([125]).

Sehr klar spricht BAR SALIBI aus, dass die Konsekration durch die Worte Christi geschieht, und doch schreibt er sie oft der Wirksamkeit und dem Herabsteigen des Hl. Geistes zu. Das ist auch gar kein Widerspruch. JUGIE handelt ausführlich über die Lehre des Bar Salibi in diesem Punkte ([126]). Entscheidend sind folgende Texte: « Deinde similiter super calicem profert etiam illa verba, quae dixit Dominus noster in coenaculo ---, ut per illa verba manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari, quae ponuntur super altare, per voluntatem Patris et operationem Spiritus ope sacerdotis » ([127]). « Decet nos inquirere, quare descendat hic Spiritus Sanctus super panem et vinum. Ecce enim Filius descendit et unitus est eis personaliter » ([128]). Es wird also — und das ist entscheidend — ganz klar gesagt, dass die Wandlung auch in der Messe durch Christus durch die Einsetzungsworte geschieht.

Jugie fasst den zweiten Text, der über die Epiklese handelt, so auf, als ob hier ausdrücklich die Frage nach dem Sinn der

([122]) JUGIE 711, Anm. 4; BEDJAN, *Homil.* Band IV. Hom. 116. S. 279.
([123]) BEDJAN, *Homil.* II. S. 485. Hom. 53, 2.
([124]) BEDJAN II. S. 486.
([125]) LAMY S. 36.
([126]) JUGIE V. S. 704-708.
([127]) a. a. O. S. 705; LABOURT S. 73.
([128]) a. a. O. S. 706; LABOURT S. 80.

Epiklese gestellt sei in unserem modernen Sinne. Also: Christus ist doch bereits herabgestiegen durch die Konsekrationsworte, warum dann noch die Anrufung des Hl. Geistes?

Eine Antwort auf diese Frage wird aber im folgenden von Bar Salibi gar nicht gegeben. Die Frage, die Bar Salibi stellt, dürfte anders gemeint sein. Jugie hat sich u. E. durch den lateinischen Text irreführen lassen, ohne auf den syrischen zurückzugreifen. Im Syrischen heisst es unpunktiert: « ܢܚܬ ܘܡܬܚܕ ». Es kommt darauf an, ob ܢܚܬ oder ܢܚܬ zu lesen ist. Das letztere ist bedeutend wahrscheinlicher, da auch ܡܬܚܕ eher als Präsens zu fassen ist denn als Präteritum. So übersetzt auch Assemani: « Ecce enim Filius descendit et personaliter unitur » ([129]). Ebenso übersetzt Connolly den Paralleltext bei Bar Kepha: « We know, that the Son comes down upon the bread und is united to them hypostatically » ([130]). Dies ist um so bemerkenswerter, als Bar Kepha vorher nicht gesagt hat, dass durch die Worte Christi die Konsekration geschieht. Er leugnet das zwar nicht. Aber, wenn er fragt: « Why He (der Hl. Geist) comes down upon the bread and wine, which are set upon the altar », ([131]) so kann diese Frage nicht den Sinn haben: warum die Epiklese, wo die Konsekration doch bereits geschehen ist? Ebenso wenig ist das der Sinn der Fragestellung bei Bar Salibi. Der Sinn seiner Frage scheint uns zu sein: der Sohn verbindet sich mit dem Brot, steigt in das Brot herab, warum denn auch der Hl. Geist? Nicht: der Sohn ist bereits herabgestiegen, warum wird dann jetzt noch der Hl. Geist herabgerufen, dass er die Wandlung bewirke? Diese Frage nach dem genauen Zeitpunkt der Konsekration steht gar nicht im Vordergrund. Einmal heisst es: « Rogat sacerdos, ut mittatur Spiritus *super corpus et sanguinem* --- » ([132]), und ein andermal dagegen: « Pater quidem vult Filium uniri personaliter pani et vino et ideo sacerdos deprecatur », nämlich um die Herabkunft des Hl. Geistes ([133]).

Nur auf die Frage, wie sie oben von uns gedeutet wurde, gibt B. S. eine einigermassen befriedigende Antwort. Wie der

([129]) B. O. II. S. 196.
([130]) Connolly, *Two comm.* S. 60.
([131]) ebenda.
([132]) Labourt S. 81.
([133]) a. a. O. S. 80.

Geist die Menschwerdung bewirkt, so auch die eucharistische Wandlung. Wie bei der Menschwerdung Vater, Sohn und Hl. Geist zusammen tätig sind, so auch bei der Konsekration. Der Hl. Geist steigt auf die Geheimnisse herab wie auf den Sohn Gottes im Jordan ([134]). Es handelt sich immer um die Frage: Was hat der Hl. Geist bei der Sache zu tun, da doch in erster Linie das Wort Gottes sich mit Brot und Wein verbindet? Es geht nicht um den genauen Zeitpunkt der Konsekration. Auf unsere moderne Frage nach dem Sinn der Epiklese wird gar keine Antwort gegeben.

Wenn B. S. die Wandlung der Einwirkung des Hl. Geistes und auch den Worten Christi zuschreibt, so liegt da gar kein Widerspruch vor. ASSEMANI wirft ihm u. E. zu Unrecht vor, dass er sich widerspreche ([135]).

BAR SHAKKO lehrt, Christus habe durch die Worte der Einsetzung konsekriert: « Und wie das Brot und der Wein, die Christus in seine Hände genommen hat, durch das Wort, das er sprach: Das ist mein Leib und das ist mein Blut, geheiligt und vollendet und in Wahrheit sein Leib und sein Blut geworden sind, so auch das Brot und der Wein, die auf den Altar gestellt sind, durch die Worte des Priesters, der Gott den Vater bittet, dass er es heilige und es zum Leibe Christi mache » ([136]). Hier liegt eine Anspielung auf die Epiklese vor, da gesagt wird, dass durch die Bitte an den Vater die Wandlung geschieht. Es ist zwar nicht ausdrücklich vom Hl. Geist die Rede. Jedenfalls macht aber Bar Shakko kein Aufhebens von der Sache. Er sagt nicht, dass durch die Einsetzungsworte die Konsekration noch nicht bewirkt sei.

BAR HEBRAEUS schreibt die Wandlung wiederholt dem Herabsteigen des Hl. Geistes zu, ohne sich auf die Frage des Zeitpunktes näher einzulassen: « Dieses Brot und der Wein werden, während sie nicht in ihrer Natur Leib und Blut sind, sondern durch die Gnade des Geistes, der über sie herabschwebt, Leib und Blut Christi genannt » ([137]). Im *Buch der Blitze* schreibt er:

([134]) a. a. O. S. 80/81.
([135]) B. O. II. S. 196.
([136]) *Buch der Schätze.* Kap. 37. fol. 60 r.
([137]) *Candelaber* fol. 198 r.

« Brot und Wein nehmen wir wegen des Herabsteigens des Hl. Geistes wie den Leib und das Blut Christi » ([138]).

Es scheint, dass die syrischen Monophysiten nicht sehr beeindruckt worden sind von der Kontroverse zwischen Griechen und Lateinern über die Epiklese. Allerdings fehlen in einigen Anaphoren die Einsetzungsworte ([139]). Assemani führt das auf die Tendenz zurück, die Konsekration der Epiklese allein zuzuschreiben ([140]). Er spricht auch von Nachlässigkeit der Schreiber ([141]). Über die Frage, weshalb in manchen Anaphoren die Konsekrationsworte fehlen, handelt A. RAES in einem Artikel: *Les paroles de la consécration dans les anaphores syriennes* ([142]). Er lehnt die Erklärung Renaudots, dass es sich um einen Irrtum der Kopisten handle, als ungenügend ab, ebenso die Ansicht des Richard SIMON, dass die Konsekrationsworte mit voller Absicht ausgelassen seien, um die alleinige Wirksamkeit der Epiklese zu betonen. Es handelt sich nach Raes um höchstens 18 Anaphoren; die ältesten sind aus dem 11. Jahrhundert. Keine der vorliegenden Handschriften reicht über das 13. Jahrhundert hinaus.

Warum sind die Worte ausgefallen? Man wollte vor allem gegen die Nestorianer betonen, dass das Brot in Wahrheit der Leib des Wortes Gottes ist. Das führt dazu, den Einsetzungsbericht in diesem Sinne zu modifizieren. So geschieht es in der Anaphora des Bar Salibi. Damit verlässt man die Tradition, den Einsetzungsbericht nach den Worten des Evangeliums zu geben. Mit der Freiheit in der Wiedergabe des Berichtes kommt dann die Auslassung der Konsekrationsworte überhaupt, besonders auch aus dem Bestreben, die langen Anaphoren zu kürzen. Die Auslassung der Konsekrationsworte beweist allerdings, dass man sie nicht als wesentlich ansah. So Raes.

Diese Auffassung, dass die Worte der Epiklese allein wesentlich seien, ist aber, wie oben gezeigt, bei den Syrern nicht ursprünglich. Sie kann nur durch den Einfluss der griechischen Theologen erst später bei ihnen eingedrungen sein. In den uns

([138]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 3. fol. 140 r.

([139]) Was in der Liturgie für und wider zu finden, dazu vergl. JUGIE V. S. 679-703!

([140]) B. O. II. S. 194.

([141]) a. a. O. S. 200.

([142]) O. C. P. III. (1937) S. 501 ff.

bekannten Schriften der grossen Autoren ist kein einziges klares Zeugnis dafür zu finden, dass die Herrenworte nicht wesentlich sein sollen.

Welches ist die Stellungnahme der heutigen Jakobiten zur Frage? Inzwischen hat sich der Irrtum der Griechen bei ihnen verbreitet. Es wird die Ansicht vertreten, dass erst nach der Epiklese und durch diese die Wandlung geschieht. Als Begründung wird angeführt, dass alle Sakramente gespendet werden durch die Wirkung des Hl. Geistes. Also der Schluss aus dem Parallelismus mit der Taufwasser — und der Myronweihe, der ja recht nahelag, ist gezogen worden. Manchmal wird zugegeben, dass ohne die Worte Christi die Konsekration nicht zustande kommt. Manche meinen aber auch, die Worte Christi seien nur ein Bericht, dem keinerlei Wirkung zukäme. Ein Diakon in Mossul berief sich auf Ephrem für die Theorie der Epiklese.

Was den Kelch angeht, so findet sich bei den Syrern eine eigenartige Weise der Konsekration: JOHANNES VON TELLA bemerkt, man solle nicht zu viel Wein konsekrieren, denn im Falle, dass nachher das heilige Blut für die Gläubigen nicht reiche, könne man ja immer nichtkonsekrierten Wein hinzugiessen ([143]). Er scheint also anzunehmen, dass der Wein, der — wenn auch in grossen Mengen — hinzugegossen wird, durch die Berührung mit dem hl. Blute auch konsekriert wird.

Eine noch merkwürdigere Art der Konsekration ist die durch die *Bezeichnung des Kelches* mit einem Teil der konsekrierten Hostie, der dann in den Wein versenkt wird. Die Sache findet sich, wie es scheint, schon bei JOHANNES VON TELLA. Der Text lautet nach Lamy: « Discipulus (interrogat): Si quis oblationem sumpserit calicemque ministraverit, an, urgente necessitate, calicem postea consignare potest. — Magister respondet: Si calicem tantum ministraverit, et postea necessarium sit calicem consignare, fidelis est Deus, ut absque culpa sit; sed hoc ad consuetudinem non fiat » ([144]). Lamy erklärt diesen Text in folgendem Sinn: « Quaeritur, an possint Diaconi sumere particulam, qua sacerdos calicem consignaverit » ([145]). Diese Erklärung ist mir

([143]) NAU, *Les canons* etc. S. 23, N° VIII.
([144]) LAMY can. 20, S. 77. vergl. auch can. 14, S. 73/75.
([145]) LAMY S. 184.

ganz unverständlich. Es wurde doch nicht gefragt, ob der Diakon die Partikel nehmen könne, sondern ob man den Kelch bezeichnen könne.

JAKOBUS VON EDESSA sagt, es sei nicht passend, den Kelch aufzubewahren (ausser in einigen Ausnahmefällen). Man könne ja im Bedarfsfalle immer den Kelch mit einer Partikel des konsekrierten Brotes bezeichnen ([146]). Nach dem Zusammenhang geschieht dies, damit man unter beiden Gestalten kommunizieren könne. Der Wein wird also durch die Bezeichnung des Kelches konsekriert. Noch seltsamer ist, dass auch der Diakon die Bezeichnung des Kelches vornehmen kann ([147]). DENZINGER ist der Meinung, dass es sich hier nicht wirklich um Konsekration handle, dass nur eine Art der Kommunion unter einer Gestalt vorliege ([148]). Aber schon der Text bei Jakob von Edessa spricht dagegen. Bei ihm wird die Kommunion unter beiden Gestalten als selbstverständlich notwendig vorausgesetzt. Es ist aber doch nicht nötig, den Kelch aufzubewahren für die Kranken, da man ja immer Wein konsekrieren kann durch die « Bezeichnung des Kelches » ([149]). Die *signatio calicis* ist eine *Missa praesanctificatorum*, die nichts anderes als einen Kommunionritus ausserhalb der hl. Messe darstellt. HANSSENS zählt die dafür bei den Jakobiten üblichen Formulare auf ([150]). Eines der Formulare wird dem Severus von Antiochien zugeschrieben. CODRINGTON sagt, dass die jakobitischen Schriftsteller alle die Einführung der *Missa praes.* dem Severus zuschreiben. Er hält es für wahrscheinlich, dass wenigstens ein Teil der Anaphora tatsächlich auf Severus zurückgeht und dass also die Bezeichnung des Kelches bereits seit Beginn des sechsten Jahrhunderts üblich war ([151]). Daraufhin deutet ja auch der Text bei Johannes von Tella, der oben zitiert wurde. Der liturgische Text des Severus beweist mit aller Klarheit, dass die Syrer die Bezeichnung des Kelches wirklich als Konsekration des Weines auf-

([146]) KAYSER S. 41/42.
([147]) KAYSER S. 42.
([148]) DENZINGER I. S. 83.
([149]) J. M. HANSSENS II. N° 168/69.
([150]) HANSSENS III. S. 615, N° 1522.
([151]) H. W. CODRINGTON, *The syrian Liturgie of the presanctified.* Journal of theol. studies V. 2. (1904) S. 377.

fassten. Die entscheidende Stelle lautet: « Changez le mélange de ce calice... en votre sang sacré » (152).

Es sei bemerkt, dass im griechischen wie auch im lateinischen Ritus sich etwas ganz Ähnliches findet. Bei den Griechen wird eine in das hl. Blut eingetauchte Partikel in den Kelch mit Wein gelegt (153). Die griechischen Theologen waren lange der Meinung, dass hierdurch der Wein wirklich konsekriert werde (154). Heute ist diese Ansicht bei den Griechen aufgegeben (155).

Auch im lateinischen Ritus haben wir ja die *Missa praesanctificatorum* am Karfreitag. Der ursprüngliche Sinn dieser « Messe » war auch der eines Kommunionritus ausserhalb der Messe. Nach DUCHESNE finden sich die ältesten Zeugnisse dafür in Handschriften aus dem 8./9. Jahrhundert. Aber der Ritus muss noch viel älter sein. Ein Stückchen des konsekrierten Brotes wurde in den Wein gelassen. Der so geheiligte Wein wurde dann mit der hl. Kommunion den Gläubigen ausgeteilt (156).

V. - **Kommunion unter beiden Gestalten.**

Es ist in der syrischen Kirche üblich, wenigstens für gewöhnlich, die heilige Kommunion unter beiden Gestalten zu spenden. Wird dies als notwendig betrachtet, und sind Ausnahmen von dieser Regel zulässig? Die ursprüngliche Art, die heilige Kommunion unter der Gestalt des Weines zu spenden, war in der monophysitischen Kirche die Darreichung des Kelches. JOHANNES VON TELLA bezeugt diese Gewohnheit. Es ist Sache des Diakons, den Kelch zu geben. Wenn kein Diakon da ist, tut es der Priester, der auch die heilige Hostie reicht (157).

In den *Plerophories* des JOHANNES RUFUS erzählt der Scholasticus Zacharias eine Vision: wie er in der Kirche der Chalcedonier in Beirut die Diakone den Kelch habe austeilen sehen.

(152) M. RAJJI. *Une anaphore syriaque de Sévère d'Antioche pour la messe des présantifiés.* R. O. C. XXI. (1918/19) S. 36.

(153) HANSSENS B. II. N° 167.

(154) a. a. O. N° 171.

(155) a. a. O. N° 169.

(156) L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien.* Paris 1903, S. 249.

(157) NAU, *Les canons* etc. S. 10. (can. 10. 11); vergl. LAMY S. 71.

Das empfindet er als selbstverständlich. Nur, dass sie ihn nicht als heilig und geheimnisvoll proklamieren, ist ihm skandalös ([158]).

Der schon wiederholt angeführte Text bei JAKOB VON EDESSA setzt voraus, dass auch den Kranken die hl. Kommunion unter der Gestalt des Weines im Kelch gereicht wird. Man kann im Notfall den Kelch bezeichnen. Deshalb braucht man das heilige Blut für die Kranken nicht aufzubewahren ([159]). Die heutige Gewohnheit, in das hl. Blut eingetauchte Partikeln aufzubewahren, bestand also noch nicht.

In der *Chronik* des BAR HEBRAEUS wird berichtet, dass zur Zeit des Patriarchen Denta (geweiht 912) in Bagdad der Wesir den nestorianischen Katholikos einmal fragte, welche christlichen Kommunitäten den Löffel für die Kommunion brauchten. Der Katholikos antwortete, dass die Nestorianer dies nicht täten. Der Löffel war also bei anderen, wahrscheinlich auch bei den Jakobiten damals im Gebrauch ([160]).

Für das 12. Jahrhundert ist der Gebrauch des Löffels bezeugt bei THEODOR BAR WAHBUN: « Der Löffel bedeutet die Gabel, mit der der Seraph die glühende Kohle nahm und sie in den Mund des Propheten Isaias legte ». ([161]).

BAR KEPHA hat über die Art und Weise der Kommunion folgenden Text, der wörtlich auch von BAR SALIBI übernommen ist: « Und es ist ferner recht zu wissen, dass bei den früheren Orthodoxen die Priester nicht die Gewohnheit hatten, die Partikeln, die im Kelche waren, wieder herauszunehmen — nämlich die vom Leibe, die in das Blut in den Kelchen gelegt waren —; sie hatten nicht die Gewohnheit, die Partikeln herauszunehmen, sondern in den Kelchen selbst pflegten sie die Partikeln zu den Gläubigen zu bringen, und sie (die Gläubigen) würden sie sehen, damit durch diese sie erkennen und verstehen, dass dies, was in den Kelchen war, gehörte zu dem Leib, den sie bereits empfangen hatten. — — — Und nachdem die Kelche mit dem Blut zum Allerheiligsten zurückgekehrt waren, nahmen diejenigen, die den Kelch darreichten, diese Partikeln. Und so sage ich, was mich angeht, dass diese Gewohnheit gut und bedeutungsvoll war. Und wenn auch die

([158]) P. O. VIII. S. 128.
([159]) KAYSER S. 41/42.
([160]) ABBELOOS, *Chronic. eccl.* Sectio II, N° 46, S. 240.
([161]) Hdschr. C. *Erkl. d. Geh.* S. 124.

Orthodoxen von heute sie aufgegeben haben, so wird doch diese Praxis und Gewohnheit noch bis heute bei den Chalcedoniern beobachtet » ([162]). Damit ist also gesagt, dass man zur Zeit des Bar Kepha die Gewohnheit hatte, Partikeln während der Messe in den Kelch einzutauchen, offenbar, um sie nachher dann den Gläubigen zu reichen. Denn sie werden wieder aus dem Kelch herausgenommen. Ob die Partikeln den Gläubigen mit einem Löffelchen gereicht werden, wird nicht gesagt. Früher bestand die Gewohnheit, die Partikeln in den Kelchen selbst zu den Gläubigen zu tragen. Diese hatten vorher den hl. Leib schon für sich allein genommen. Früher wurde also das hl. Blut im Kelch gereicht.

BAR SHAKKO erwähnt den Kommunionlöffel und gibt ihm dieselbe symbolische Deutung wie Bar Wahbun ([163]).

BAR HEBRAEUS erwähnt im *Nomocanon* die alte, löbliche Gewohnheit, dass der Diakon den Kelch reicht. Zu seiner Zeit ist es im Westen Sitte, dass der Priester den Leib in den Kelch eintaucht, den der Diakon zu seiner Rechten trägt. Im Osten dagegen ist es Brauch, weil das der Volksmenge wegen praktischer ist, dass man vorher bei der Fractio die Partikeln eintaucht und die eingetauchten Partikeln den Leuten reicht ([164]).

So ist es auch heute üblich. Heute ist der Löffel für die Laien nicht mehr im Gebrauch. Er wird nur mehr für Diakone und Priester verwandt.

Nach dieser liturgiegeschichtlichen Digression zur Frage, ob die Kommunion unter beiden Gestalten bei den Syrern keine Ausnahme zulässt und ob sie als notwendig betrachtet wird.

Heutzutage wird auch den Kranken eine Partikel gebracht, die bei der hl. Messe ins hl. Blut eingetaucht war. Im Prinzip wird also auch für die Kranken an der Kommunion unter beiden Gestalten festgehalten.

Zur Geschichte: SEVERUS schreibt gegen die Gewohnheit, — die also zu seiner Zeit noch bestand — sich mit einem Vorrat konsekrierten Brotes zu versehen, um zu Hause zu kommunizieren ([165]). In diesen Fällen wurde offenbar nur unter einer Gestalt kommuniziert.

([162]) CONNOLLY, *Two comm.* S. 69.
([163]) *Buch der Schätze.* Kap. 37, fol. 66 r.
([164]) *Nomoc.* cap. IV. s. 5. BEDJAN S. 45. MAI S. 24. *Codif.* S. 47.
([165]) BROOKS V. II. P. II. S. 261-282.

In den *Plerophories* wird folgende Geschichte erzählt: Einige « orthodoxe » Studenten aus Alexandrien, die in Beirut studieren, gehen hinaus zu einem Styliten in der Nähe der Stadt. Er tadelt sie, weil sie nicht in der Kirche kommunizierten. Sie verteidigen sich: sie hätten die Kommunion von ihren orthodoxen Vätern erhalten, die ihnen erlaubt hätten, sie mitzunehmen. Der Stylit tadelt sie deswegen. Am folgenden Sonntag nimmt einer von den Studenten — mit Gewissensbedenken — ein Stückchen des konsekrierten Brotes und findet Blut an seinen Händen ([166]). Es handelt sich auch hier offenbar um Kommunion unter einer Gestalt (7. Jahrh.).

An anderer Stelle derselben Schrift wird folgendes Wunder berichtet: Der Student Serapion findet sich in der Osternacht in der Unmöglichkeit zu kommunizieren. Er betet und findet plötzlich einen Teil des Leibes des Herrn in seinen Händen. Vom hl. Blut ist nicht die Rede. Er isst und fühlt sich wunderbar gestärkt. Das wird also als vollgültige Kommunion angesehen ([167]).

Die Krankenkommunion wurde im 6. Jahrhundert, wie aus den Canones des JOHANNES VON TELLA hervorgeht, unter einer Gestalt gereicht. Man bringt die hl. Kommunion zu den Kranken in ein Leinentuch oder in Papier gewickelt ([168]). Vom Kelch ist nicht die Rede ([169]). Der naheliegende Einwand, dass es sich um bei der Messe eingetauchte Partikeln handle, besteht kaum zu Recht, da damals diese Art der Kommunion unter beiden Gestalten nicht üblich war. Es wurde, wie oben ausgeführt, der Kelch gereicht.

GEORG DER A. B. bezeugt ebenfalls die Gewohnheit, unter Umständen die hl. Kommunion unter einer Gestalt zu empfangen, und er findet diese Gewohnheit durchaus in der Ordnung. Im Briefe an den Presbyter Josua antwortet er auf dessen Frage, ob es im Notfalle angehe, das hl. Opfer mit Brot allein ohne Wein darzubringen: « Drehe den Satz um, o unser Bruder, und frage,

([166]) P. O. VIII. S. 134/35.

([167]) a. a. O. S. 133.

([168]) LAMY can. 8, S. 69/70.

([169]) Dasselbe finden wir auch bei JAKOB VON EDESSA, can. 10. KAYSER S. 14. Er sieht aber sonst für Kranke den Kelch vor, wie schon erwähnt. (vergl. KAYSER S. 41). Weiteres zur Sache: DENZINGER I. S. 71-78.

ob es im Notfall angeht, dass das Abendmahl von Wein allein ohne Brot dargebracht wird! Und wenn es dir scheint, dass dies auch angeht, wenn es sich trifft, dass kein Brot da ist, dann ist durchaus auch das andere geziemend. Wenn dies aber nicht angeht, dann auch jenes nicht ». Josua wird offenbar nicht gelten lassen, dass das hl. Opfer mit Wein allein gefeiert werde. Also – – –. Georg fährt fort: « Aber vielleicht drehst du es, lieber Bruder, um gegen uns und sagst: Sieh, oftmals nehmen und geben wir den Leib ohne das Blut, – – – und zwar selbstverständlich deshalb, weil das Blut nicht vorhanden ist. Und darauf antworte ich dir, dass wir auch das Blut ohne den Leib viele Male geben und nehmen, weil die Neugetauften Kinder den Leib nicht essen können, denn sie haben nicht die dazu ' geübten Sinne ', um es apostolisch zu sagen (Hebr. 5, 13). Und ferner auch nicht die Kranken, die in den letzten Zügen liegen, wegen ihrer grossen Schwäche ». Georg zieht alsdann den Schluss aus seinen Ausführungen: « Also hat man sie beide (Brot und Wein) nötig zur Vollziehung des göttlichen Sakramentes » ([170]). Der Gedankengang ist offenbar der: Aus der Tatsache, dass die Kommunion unter der Gestalt des Brotes allein genommen werden darf, folgt nicht, dass das hl. Opfer mit Brot allein vollzogen werden kann. Ebenso wenig, wie daraus, dass die Kommunion unter der Gestalt des Weines allein möglich ist, folgt — was unannehmbar wäre —, dass das hl. Opfer mit Wein allein dargebracht werden kann. Hier haben wir also ein ausdrückliches Zeugnis aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts für die Möglichkeit der Kommunion unter einer Gestalt.

Denzinger führt auch ein Zeugnis des Kardinals HUMBERTUS A SILVA CANDIDA an, dem wir aber schon wegen der Hitze des Kampfes damals nicht allzuviel Wert beimessen möchten. Der streitbare Kardinal behauptet, dass in der Kirche von Jerusalem von altersher der Löffel für die Kommunion nicht in Gebrauch war, dass man die beiden Gestalten nicht mische und den Gläubigen die hl. Kommunion nur unter der Gestalt des Brotes reiche ([171]).

BAR HEBRAEUS sagt im *Nomocanon*, dass der Gebrauch, den

([170]) RYSSEL *(Brief an den Presbyter Josua)* S. 110.

([171]) *Contra Graecorum calumnias.* P. L. 143. col. 951 ff. vergl. DENZINGER I. S. 73.

Kelch zu reichen, zu loben sei. Er beruft sich dafür auf die Worte des Herrn, der auffordert, von seinem Leib zu essen und von seinem Blut zu trinken. B. H. sagt aber nicht, dass die Kommunion unter beiden Gestalten unbedingt notwendig sei ([172]).

Welches ist die heutige Ansicht? Heute behauptet man allgemein die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten. Der *Katechismus* fragt: « Ist es notwendig, dass wir die Kommunion empfangen unter beiden Gestalten? Ja! Und es ist auch notwendig, dass wir die Messe hören, bevor wir kommunizieren » ([173]). Diese Antwort richtet sich offenbar gegen den katholischen Gebrauch.

In Mossul sagte mir ein Diakon, dass vor 40 Jahren im Kloster *Der Safran* bei Mardin ein grösserer Katechismus gedruckt worden sei — leider konnte ich kein Exemplar davon bekommen —, in dem die Ansicht vertreten werde, dass, wer das konsekrierte Brot nimmt, auch das hl. Blut empfängt. Er selbst lehnte diese Ansicht als auf katholischen Einfluss zurückgehend ab. So wird allgemein heute die Notwendigkeit der Kommunion unter beiden Gestalten vertreten. Man beruft sich auf das Wort des Herrn: « Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, ––– ». Eine Kommunion unter nur einer Gestalt sei nicht vollständig, sagt man, sie sei keine wahre Kommunion. Leib und Blut Christi seien nicht ganz gegenwärtig unter nur einer Gestalt. Man suchte mich mit viel Lebhaftigkeit davon zu überzeugen. Auf den Einwand, dass doch die Kinder nach der Taufe die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines empfangen, antwortet man entweder: « Die Kinder kommunizieren überhaupt nicht. Man berührt nur mit dem leeren Löffelchen die Zunge »; oder: « Die Kinder empfangen auch ein Krümchen des konsekrierten Brotes, das in das hl. Blut getaucht ist ».

Wir sehen also auch hier wieder wie in der Frage der Azyma und der Epiklese das Eindringen der griechischen, der kath. Lehre entgegengesetzten Ansichten auch bei den Syrern. Aber diese Ansichten entsprechen, wie gezeigt, gar nicht der syrischen Tradition.

([172]) *Nomoc.* cap. IV. s. 5. Bedjan S. 45. Mai S. 24. *Codif.* S. 47.
([173]) *Kat.* S. 45.

VI. - Der Spender der Kommunion.

Wer hat in der syrischen Kirche das Recht, die hl. Kommunion zu spenden? RABBULA VON EDESSA verbietet kategorisch allen Mönchen, die nicht Diakone oder Priester sind, die hl. Kommunion zu geben ([174]). Nicht alle Autoren sind ebenso streng wie Rabbula (der bekanntlich vor dem Aufkommen des Monophysitismus lebte). Natürlich, was die Konsekrationsgewalt angeht, so ist man sich völlig einig, dass sie nur dem Priester zukommt. Freilich ist es recht merkwürdig, dass dem Diakon das Recht zukommen soll, « den Kelch zu bezeichnen » und so zu konsekrieren, wie wir oben sahen. Die Konsekration geschieht hier eben auf Grund der Berührung des Weines mit der konsekrierten Partikel, nicht durch eine priesterliche Handlung des Diakons. Heute ist übrigens die *signatio calicis* ganz ausser Gebrauch, völlig unbekannt.

JOHANNES VON TELLA erlaubt es, die Eucharistie zu einem Kranken auch durch einen Laien zu schicken, auch durch eine Frau, besonders zur Zeit der Verfolgung ([175]). Derselbe Autor erlaubt der Diakonissin, die hl. Kommunion einem Kinde unter 5 Jahren zu geben ([176]). JAKOB VON EDESSA gestattet der Diakonissin, in einem Frauenkloster, wenn kein Priester da ist, ihren Genossinnen und kleinen Kindern die hl. Kommunion zu reichen ([177]). Die gleiche Erlaubnis wird auch gegeben in den *Fragen an die heiligen Väter* ([178]). Jakob von Edessa erlaubt auch Laien und Frauen für den Fall, dass kein Priester da ist, die hl. Kommunion selbst aus dem Gefäss zu nehmen, in dem sie aufbewahrt wird. Er sagt ausdrücklich, dass dies kein priesterlicher Dienst sei ([179]). BAR HEBRAEUS schreibt im *Buch der Blitze*, dass der Diakonissin kein priesterlicher Dienst zustehe ([180]). Er beruft

([174]) NAU, *Les canons* etc. S. 84, can. 19.
([175]) LAMY can. 8. S. 69/70.
([176]) LAMY can. 33, S. 87. vergl. *Nomoc.* cap. VII. s. 7. BEDJAN S. 98. MAI S. 51.
([177]) KAYSER can. 24, S. 19.
([178]) NAU, *Littérature* S. 40, N° 62.
([179]) KAYSER can. 3, S. 11/12.
([180]) *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 2. fol. 133 v.

sich dafür auf das *Buch des Clemens*. In der Tat sagt das 6. Buch des *Octateuchs*, dass die Diakonissin nichts von dem tun dürfe, was die Priester und Diakone tun ([181]). Bar Hebr. schreibt aber doch mit Berufung auf den oben zitierten Text bei Jakob von Edessa der Diakonissin die Gewalt zu, wenn kein Priester vorhanden ist, Frauen und Kindern die Kommunion zu reichen ([182]). Freilich war zur Zeit des B. H. das Amt der Diakonissinnen nicht mehr vorhanden. Er redet (a. a. O.) in der Vergangenheit: « Sie w u r d e n geweiht --- sie s t a n d e n hinter den Subdiakonen ».

Heute ist es natürlich nicht mehr üblich, dass Laien oder gar Frauen die hl. Kommunion reichen. Das Amt der Diakonissinnen existiert nicht mehr. Dass Diakone die hl. Kommunion austeilen, ist auch selten, ist aber im Prinzip möglich und kommt auch vor. In Mossul erzählte mir ein alter Diakon, dass ihm einmal der Bischof aufgetragen habe, die hl. Kommunion auszuteilen.

VII. - **Notwendigkeit der Kommunion.**

Eine strenge Heilsnotwendigkeit der Kommunion wird von den syrischen Autoren nicht angenommen. Freilich verlangt die alte Tradition bei den Syrern, die freilich heute, wie schon erwähnt, kaum noch in Übung ist, dass auch den Kindern gleich nach der Taufe die hl. Kommunion gereicht werde. Es würde nach der Auffassung der syrischen Theologen dem Kinde etwas fehlen ohne die Kommunion. BAR KEPHA sagt: « Der Getaufte, der durch das Myron geheiligt ist, ist nicht vollendet, wenn er nicht die hl. Kommunion empfängt » ([183]). Das ist aber wohl nicht zu streng zu nehmen. Denn in paralleler Weise wird auch für die Weihe als « Vollendung » die hl. Kommunion verlangt: « Die Kommunion der Geheimnisse vollendet alle, die geheiligt werden, sei es durch die Taufe oder durch die Weihe » ([184]). In ganz ähnlicher Weise äussert sich BAR SALIBI: « Qui baptizatur, nisi sumpserit mysteria, non consummatur. Similiter et qui ordinatur, eisdem

([181]) NAU, *La version* S. 100.

([182]) *Buch der Blitze*. fol. 133 v./134 r. — Ebenso im *Buch des Candelaber*. fol. 193 r.

([183]) *Traktat über das Myron*. Hdschr. C. fol. 129 v.

([184]) *Erklärung der Mysterien der Weihe*. Hdschr. D. S. 365.

mysteriis consummatur et perficitur » ([185]). Also die Notwendigkeit ist keine strenge. Im *Traktat gegen die Armenier* betont Bar Salibi freilich die Notwendigkeit der Kommunion sehr stark: « Wie der Leib ohne Brot nicht leben kann, so kann die Seele nicht leben ohne die Kommunion » ([186]). Auch hier ist wohl nur eine Notwendigkeit der Kommunion für den Erwachsenen, damit er das Leben der Gnade bewahre, gemeint. Ein Gebot, die Kommunion zu empfangen, besteht freilich. SEVERUS VON ANTIOCHIEN sagt, dass, wenn jemand sterbe ohne zu kommunizieren (durch eigene Schuld) seine Seele von den Teufeln geholt werde ([187]). BAR SHAKKO sagt: « Es ist sträflich, wenn wir den Leib Christi nicht nehmen. --- Wer nicht nimmt, ist fremd von Gott » ([188]). Die syrischen Theologen mahnen zum häufigen Empfang der hl. Kommunion: So schon SEVERUS VON A. ([189]). BAR HEBRAEUS erklärt es für « schimpflich, sich lange Zeit der Kommunion zu enthalten » ([190]).

VIII. - **Wirkungen der hl. Kommunion.**

Nach PS.-DIONYSIUS schenkt uns die hl. Kommunion, dass wir Glieder am Leibe Christi werden und an seinem gottförmigen Sein teilnehmen ([191]).

BAR KEPHA *schreibt*: « Für das Göttlich-Werden empfangen sie die Kommunion und um emporzusteigen und erhoben zu werden von dem, was wir genommen haben, zu seiner Anschauung (θεωρία) » ([192]). GEORG DER A. B.: « Die Austeilung der heiligen Sakramente an die Gläubigen bedeutet die Zusammengehörigkeit der Gläubigen und ihre Einigung mit Christus. ---Die Hinnahme der Sakramente aber verschafft uns die Einigung mit dem Gott-Logos, dem Sohn Gottes » ([193]).

([185]) LABOURT S. 35.
([186]) MINGANA, *Ag. the Armen.* Kap. 7. S. 41.
([187]) BROOKS V. II. P. II. S. 246,
([188]) *Buch der Schätze.* Kap. 37. fol. 59 r.
([189]) Homilie LIV. P. O. IV. S. 63/64.
([190]) *Buch der Blitze.* Kap. 3, b. fol. 143 r.
([191]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. III. 3, 12. col. 444.
([192]) *Erkl. der Mysterien der Weihe.* Hdschr. D. S. 365.
([193]) RYSSEL *(Erläuterung der Sakramente)* S. 41.

BAR SALIBI schreibt im *Traktat gegen die Armenier*: « Wie weisses Pergament keine Ehre hat, aber, wenn ein königliches Edikt darauf geschrieben ist, ein königliches Edikt genannt wird, so wird jemand, der die Kommunion empfängt, der Tempel des Herrn Christus genannt. Wie der, der die Taufe empfangen hat, der Sohn des Vaters genannt wird, so wird der, der die Kommunion empfängt, vereinigt mit Christus. Wie ein Stück Brot, das in Wein versenkt wird, ganz damit durchtränkt wird, so wird auch der, der das Sakrament empfängt, durchtränkt mit Heiligkeit und Leben von der hl. Kommunion » ([194]). Nach BAR SHAKKO « vertreiben die heiligen Geheimnisse von uns den Tod und sie geben uns das Leben der Unsterblichkeit » ([195]). BAR HEBRAEUS betont besonders die Beruhigung der Leidenschaften als Wirkung der hl. Kommunion ([196]).

([194]) MINGANA, *Ag. the Armen.* Kap. 7. S. 41.
([195]) *Buch der Schätze.* Kap. 37. fol. 59 v.
([196]) *Buch der Blitze.* Kap. 3, b. fol. 143 v.

E. - Das Sakrament der Busse.

I. - Existenz des Sakramentes.

Wir fragen zunächst: Gibt es in der syrischen Kirche ein Bussinstitut — öffentlich oder privat —; ist eine von Christus der Kirche, ihren Bischöfen und Priestern verliehene Gewalt der Sündenvergebung bekannt? Die Schwierigkeit liegt besonders in der Frühzeit. Wir haben also darauf besonders unser Augenmerk zu richten. Zunächst: die Existenz eines Bussinstitutes in der ersten Zeit der syrisch-monophysitischen Kirche steht ausser Zweifel.

Bei PS.-DIONYSIUS werden verschiedene Klassen von Büssern erwähnt, die nach den Lesungen, vor Beginn der eigentlichen Opferhandlung die Kirche verlassen müssen (1). Aus dem im 8. Brief des Dionysius berichteten Fall, dass ein Sünder sich an einen Priester wendet und von ihm gerechtfertigt wird, geht zum mindesten die Existenz irgend eines Bussinstitutes zu dieser Zeit hervor (2). Über den Fall wird weiter unten bei Besprechung der Privatbusse noch näher zu handeln sein.

SEVERUS VON ANTIOCHIEN bezeugt die Existenz eines öffentlichen Bussinstitutes für die Abgefallenen und ihre Versöhnung durch den Bischof nach Ablauf der Busszeit (3). In einem Briefe erwähnt er, dass zu seiner Zeit die Büssenden nach Verlesung des Evangeliums hinausgewiesen wurden (4). Wenn RENAUDOT meint, dass die öffentliche Kirchenbusse zur Zeit der Trennung der Mo-

(1) P. G. III. *Eccl. H.* cap. III. col. 1432-36.
(2) P. G. III. col. 1087 B. ff.
(3) BROOKS V. II. P. I. S. 182/83.
(4) a. a. O. P. I. S. 187.

nophysiten von der Kirche bereits kaum mehr bestand, so steht das Zeugnis des Severus damit nicht im Einklang (5).

Severus spricht wiederholt von dem « Weg der gesetzlichen Busse », der insbesondere den Häretikern, aber auch sonst jedermann offen stehen soll « gemäss den verschiedenen Methoden der Heilung und dem Charakter der begangenen Sünde » (6). Leider gibt er uns keinen näheren Aufschluss über die Arten der Sünde, um die es sich handelt, und über die Methoden der Heilung.

Am Ende dieses « Weges der gesetzlichen Busse » steht die Lossprechung durch den Bischof oder Priester: « Das Urteil (حـــل) der orthodoxen Priester und die Aufnahme durch sie » (7).

PHILOXENUS erklärt, dass es für die Häretiker nicht genügt, dass sie widerrufen und ihre Sünde bekennen, sie müssen auch die Busszeit annehmen. Nur so können sie zur Wiederaufnahme und zur Versöhnung gelangen (8).

In der *Kirchengeschichte* des JOHANNES VON EPHESUS wird berichtet, dass Paulus bei der Weihe des Theodor nicht zugegen war, « weil er auch noch nicht von dem Fall, der ihm zugestossen, absolviert und aufgenommen war » (9). Also wieder ein Zeugnis aus den 6. Jahrhundert für die Existenz einer Busseinrichtung.

Im 8. Buch des *Octateuchs* wird ein Priester oder Bischof, der den, der von der Sünde zurückkommt, nicht aufnimmt, sondern ihn zurückweist, mit der Absetzung bedroht (10). Im 7. Buch desselben Werkes werden die Gebete für die Büssenden vor ihrer Entlassung aus der Kirche mitgeteilt. Es wird für sie gebetet, dass sie würdig werden der Teilnahme an den hl. Mysterien und des ewigen Lebens (11).

In den *Fragen an die hl. Väter* wird für einen Mord lebenslängliche Busse im Rang der Büssenden vorgesehen. Am Ende dieses Lebens soll der Mörder erst wieder aufgenommen werden (12). Aus dem Canon 66 des JAKOB VON EDESSA, über den

(5) RENAUDOT, *Perpétuité* lib. III. cap. VII. Vol. III. col. 840.
(6) BROOKS V. II. P. II. S. 320/21.
(7) a. a. O. S. 353.
(8) J. LEBON, *Textes inédits de Philox.* S. 78.
(9) SCHÖNFELDER, *Kirchengesch. des Joh. v. Eph.* IV. Buch. Kap. X. S. 148.
(10) NAU, *La version* 8. Buch. S. 124.
(11) a. a. O. 7. Buch. S. 114/15.
(12) NAU, *Littérature* S. 46, N° 94.

weiter unten noch zu handeln sein wird, geht die Existenz eines Bussinstitutes für Sünden, die die Exkommunikation nach sich ziehen, hervor und auch die Gewohnheit, andere Sünden zu bekennen (13).

GEORG DER A. B. erwähnt die öffentliche Busse. Er sagt, dass vor der Myronweihe die Büsser aus der Kirche hinausgewiesen werden (14).

Die öffentliche Kirchenbusse war nur für die schwersten Fälle da wie z. B. Häresie, Abfall vom Glauben, Mord, Ehebruch. Leider sind wir schlecht unterrichtet darüber, für welche Sünden genau bei den Syrern die öffentliche Busse verlangt war.

Öffentliche Busse ist nicht notwendig gleichbedeutend mit öffentlichem Bekenntnis, wie JUGIE richtig bemerkt (15). Aber praktisch kam sie doch einem öffentlichen Bekenntnis gleich, dass eben e i n e von den schwersten Sünden begangen war, auf denen Ausschluss aus der Kirchengemeinschaft und öffentliche Busse stand. Deshalb wohl hauptsächlich kam die öffentliche Busse, weil zu schwierig, ausser Gebrauch. Wann die Privatbusse an ihre Stelle trat oder ob diese bereits neben der öffentlichen bestand, wird bei der Frage nach der Notwendigkeit der Beicht für alle schweren Sünden zu behandeln sein. Zur Zeit des BAR KEPHA (9. Jahrh.) war die öffentliche Busse ausser Gebrauch. Denn er sagt im *Liturgiekommentar*, dass f r ü h e r die Büsser nach dem Evangelium die Kirche verliessen (16). Das Gleiche finden wir auch im Paralleltext bei BAR SALIBI (17).

Lehren die syrischen Theologen, dass Christus seiner Kirche, den Bischöfen und Priestern d i e V o l l m a c h t d e r S ü n d e n v e r g e b u n g verliehen hat?

Bei PS.-DIONYSIUS werden die klassischen Texte: Joh. 20, 22; Mt. 16, 19 zitiert in einem Zusammenhang, wo man es nicht erwarten sollte: wo er vom Begräbnisritus spricht. Der Bischof betet für die gerechten Verstorbenen. Aber den gottlosen verweigert er die kirchlichen Gebete. Zur Begründung dieser Vollmacht

(13) KAYSER S. 31.
(14) RYSSEL *(Erl. d. Sakr.)* S. 41/42.
(15) JUGIE V. S. 722.
(16) CONNOLLY, *Two comm.* S. 31.
(17) LABOURT S. 47. Dieselbe Sache bezeugt BAR ṢALIBI auch im *Traktat gegen die Armenier*. MINGANA Kap. IX. S. 49.

werden die genannten Texte angeführt ([18]). Aus dem oben schon erwähnten Text aus dem 8. Briefe ergibt sich aber klar, dass Dionysius eine dem Priester vorbehaltene Vollmacht der Sündenvergebung kennt. Der Mönch Demophilus hat einen Priester, der einen Pönitenten absolviert hatte, zurechtgewiesen. Er wird deswegen von Dionysius getadelt, weil er sich priesterliche Funktionen anmasse. Es ist unzulässig, heisst es, wenn jemand den Urteilsspruch eines Fürsten, der einen Untertanen losgesprochen oder verurteilt hat, revidieren will. Im Zusammenhang ist mit diesem Urteilsspruch die Absolution des Priesters gemeint ([19]).

SEVERUS VON ANT. spricht in einem Briefe von der Vollmacht zu binden und zu lösen, die Christus den Aposteln nach der Auferstehung verliehen hat. Er zitiert auch Joh. 20, 23 ([20]). An anderer Stelle wird klar gesagt, dass es sich bei dieser Vollmacht um die Absolutionsgewalt handelt: Im Brief an den Bischof Sergius spricht Severus von der Lossprechung von der Sünde der Häresie. Er nennt sie: « das Urteil der orthodoxen Priester und die Aufnahme durch sie ». Diese Absolution wird in ihrer Wirkung parallel gesetzt der Taufe und der Firmung. Wie diese die Gnade des Hl. Geistes verleihen, so auch die Absolution. In diesem Zusammenhang wird auch auf die klassischen Texte: Mt. 16, 16; 18, 18 verwiesen ([21]). (An anderer Stelle werden diese Texte freilich auf die Sündenvergebung durch die Taufe gedeutet ([22]).) Es handelt sich also um eine sakramentale Vollmacht. An anderer Stelle ist von der Sünde eines Subdiakons die Rede. Leider wird nicht gesagt, worum es sich handelt. Severus erklärt, dass, wenn er Busse tut, der erbarmungsvolle Urteilsspruch (ܕܝܢܐ). Gottes ihn absolvieren (ܫܒܩ) wird durch den Bischof. « Und jeder, der eine ähnliche Sünde begeht, soll Vergebung erlangen durch das Urteil des Bischofs » ([23]). An anderer Stelle heisst es: « Der Herr hat vergeben durch unsere Niedrigkeit » ([24]). Hier ist also klar gesagt, dass die Absolution zwar von Gott als der Haupt-

([18]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. VII. 3, 7. col. 564.
([19]) P. G. III. col. 1090 B.
([20]) BROOKS, *A collection of letters*. P. O. XIV. S. 247.
([21]) BROOKS V. II. P. II. S. 353. vergl. S. 354.
([22]) a. a. O. S. 423.
([23]) a. a. O. S. 351.
([24]) a. a. O. S. 262.

ursache herkommt, aber doch durch den Bischof im Namen Gottes erteilt wird.

Die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung erstreckt sich auch auf wiederholt rückfällige Sünder (25).

JAKAB VON SARUG sagt in der *Homilie über den barmherzigen Samaritan*, dass der Priester die Sünde heile durch den Leib und das Blut des Herrn. Von einer anderen Vollmacht der Sündenvergebung ist hier nicht die Rede (26). « Dem Priester kommt es zu, dass er für die Sünder bete und dass er ihnen lebensvolle Lehre gebe » (27). In der *Homilie über den König Ozias und den Propheten Isaias* heisst es: « Der Priester kann das Volk entsühnen, das sich bittend an ihn wendet. Der König hat eine herrliche Krone und Autorität. Der Priester hat ein verborgenes Wort zum Lösen der Fesseln » (28). In der *Homilie über die Heilung des Gelähmten durch Petrus und Johannes* wird gesagt: « (Der Apostel) löst die Bande der Sünde ---. Das Wort, das bindet und löst auf Erden und auch im Himmel, und die Stimme, die die Teufel und Dämonen in die Flucht schlägt », hat der Apostel (29). Sehr klar ist die Vollmacht der Sündenvergebung in diesen Texten gerade nicht ausgesprochen.

In den *Fragen an die heiligen Väter* wird der klassische Text Joh. 20, 22 auf die Sündenvergebung durch die Taufe gedeutet und daraus abgeleitet, dass nur der Priester taufen könne (30).

Im 5. Buch des *Octateuchs* heisst es im Gebet für die Weihe des Bischofs: « Donne lui, Seigneur tout puissant, par ton Christ participation au Saint Esprit, afin qu'il ait le pouvoir de remettre les péchés selon l'ordre de ton Christ » (31). Also klar die von Christus dem Bischof verliehene Vollmacht der Sündenvergebung.

In der Abhandlung des JOHANNES VON DARA *über das Priestertum* wird gesagt, dass das Priestertum den Menschen gegeben sei zur Vergebung der Sünden (32).

(25) a. a. O. S. 286. 291.
(26) BEDJAN, *Homiliae* II. Homilie 47. S. 328.
(27) ebenda.
(28) BEDJAN V. Hom. 163. S. 411.
(29) a. a. O. Hom. 179. S. 720.
(30) NAU, *Littér.* S. 42, N° 76.
(31) NAU, *La version* 5. Buch. S. 94, N° 5.
(32) J. B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jac. d'Antioche*. Paris. Vol. I. 1899. S. 26.

Georg der A. B. schreibt im Brief an den *Styliten Johannes*: Wir müssen vor allem glauben, « dass wahr und wirklich sind die Verheissungen Christi unseres Gottes, die nämlich, welche auf seine heiligen Apostel Bezug hatten und ausser ihnen zugleich auch auf die Oberpriester und Priester nach ihnen — selbstverständlich (nur) auf die, welche durch ihren apostolischen Glauben und ihre tadellose Lebensführung leuchten — und nicht lügnerisch und unwirksam sind. Es sind dies aber die, welche du, lieber Bruder, schon vorher in deinem Schreiben teilweise angeführt hast, das heisst, wie er ihnen gesagt hat: Empfanget den Hl. Geist etc. ». Es werden auch Mt. 18, 18; Jac. 5, 14 ff. zitiert. Dann fährt Georg fort: « Wenn jemand --- zu einem von den Oberpriestern und Priestern kommt --- und ihn darum bittet, dass er für ihn bete und ihm von Gott Erbarmen und Vergebung der etwaigen Sünden erflehe, --- dieser wird nach meiner zuverlässigen Meinung seine Bitten empfangen und wird keinesfalls mit seiner Hoffnung fehlgehen. ---Ob ihm aber alle seine Sünden vergeben werden oder nur einige, das weiss nur Gott » ([33]). Eine wahre und eigentliche Vollmacht der Sündenvergebung hat also Georg in den klassischen Texten nicht erkannt, wenigstens für die private Busse, um die es sich hier handelt, nicht.

Wohl kennt Georg die Vollmacht der Absolution für die Fälle, die der öffentlichen Kirchenbusse unterliegen, so für den Fall der Häresie: Er berichtet einen Fall, dass ein häretischer Diakon von einem Priester absolviert worden ist. Er sagt dazu: « Wenn der Diakon, da er krank und bettlägerig war und ihn Angst und Furcht vor dem Tode aufregte, flehentlich gebeten hat, von seiner Ketzerei, bevor er sterbe, Absolution zu erhalten, und wenn dann kein Bischof oder Periodeut da war, ihm Absolution zu erteilen, wohl aber ein orthodoxer Priester, so war es am Platze, dass der Priester dem Diakon Absolution erteilte » ([34]).

Der Vergleich dieser beiden Texte lehrt unseres Erachtens, dass zur Zeit Georgs der Übergang von der öffentlichen Busse zur Privatbusse im Gange war. Die Vollmacht der Kirche für die Fälle der öffentlichen Busse war klar erkannt. Dass aber die von Christus gegebene Vollmacht der Sündenvergebung auf alle Sünden sich

([33]) Ryssel S. 73/74.
([34]) Ryssel (*Brief an den Presbyter Josua*). S. 106.

erstreckte, dass die in der Privatbusse angeklagten Sünden durch die gleiche Vollmacht unfehlbar nachgelassen werden wie die Kapitalsünden der öffentlichen Busse, darüber war man sich noch nicht klar, ebenso wenig wie — das werden wir weiter unten sehen — über die Notwendigkeit, alle Sünden in der Privatbusse zu bekennen.

Der Patriarch JOHANNES X. (11. Jahrh.) wirft den Armeniern vor, dass sie der Häresie der Novatianer anhingen, weil sie gewisse Sünden nicht nachlassen wollten ([35]). Er setzt also die Gewalt der Kirche, alle Sünden nachzulassen, voraus. Auch wirft er den Armeniern zu grosse Strenge in der Auferlegung der Busse vor.

BAR SHAKKO schreibt im *Buch der Schätze*, dass das Priestertum den Menschen zur Vergebung der Sünden gegeben sei ([36]). BAR HEBRAEUS lehrt im *Buch der Blitze* ausdrücklich, dass nur Priester und Bischöfe die Vollmacht der Sündenvergebung haben. « Der Arzt muss Priester oder Bischof sein, weil ihnen die Gewalt gegeben ist: wenn sie jemand seine Sünden vergeben, so sind sie vergeben, und wenn sie ihm (die Sünden) behalten, so sind sie behalten » ([37]). Bei BAR SALIBI ist die Vollmacht der Sündenvergebung ganz klar ([38]).

II. - Notwendigkeit der Beichte aller Sünden.

Mit der Frage nach der Notwendigkeit der Beichte hängt die Frage der Privatbusse eng zusammen, weil die öffentliche Busse eben nur für die schwersten Fälle in Frage kam. Wir fragen zunächst: Können wir für die Frühzeit der monophysitischen Kirche eine private Beichte und die Notwendigkeit des Bekenntnisses aller Sünden nachweisen? RENAUDOT sagt, dass seit der Trennung von der Kirche bei den Monophysiten die Notwendigkeit der Beichte allgemein anerkannt war ([39]). Das soll sich aus den Zeugnissen,

([35]) NAU, *Lettre du Patr. Jean X.* S. 193.
([36]) *Buch der Schätze.* P. II. Kap. 35. fol. 53 r.
([37]) *Buch der Blitze.* P. VIII. Kap. 4, c. fol. 189 v/190 r.
([38]) Vergl. die später (S. 206 ff.) zitierten Texte aus seiner Bussliturgie und anderen Schriften. Vergl. auch MINGANA, *Ag. the Arm.* Kap. 6. S. 34.
([39]) RENAUDOT, *Perpétuité* lib. III. cap. VII. Vol. III. col. 839.

die er anführt, ergeben. Für die Syrer zitiert er einen « sehr alten Traktat über die Vorbereitung zur heiligen Kommunion » ohne nähere Angaben, dann eine Homilie über die Beichte, die sich findet « dans divers manuscrits assez anciens » ([40]). Dann bringt er noch Zeugnisse von Bar Salibi ([41]) und dem Patriarchen Michael ([42]). Der Beweis für die Syrer ist also nicht gerade überwältigend.

Bevor wir die Frage für die Monophysiten behandeln, sei ein kurzes Wort vorausgeschickt über die Texte bei EPHREM und APHRAATHES, welche die Beichte betreffen. In der Abhandlung des Aphraathes *De poenitentibus* ([43]) dürfte tatsächlich ein Zeugnis für die Notwendigkeit der geheimen Beichte für alle Sünden vorliegen. Es liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit, näher darauf einzugehen, zumal da Aphraathes nicht die Tradition des Patriarchates Antiochien repräsentiert, sondern vielmehr die Mesopotamiens, das damals politisch von Syrien getrennt war. Wenn der Text sich bei einem westsyrischen Autor fände, wäre er für unsere Frage von viel grösserer Bedeutung, und man könnte den spärlichen Zeugnissen anderer Autoren gegenüber weniger kritisch seint, da die Idee der Notwendigkeit der Beichte aller Sünden eher bei ihnen zu vermuten wäre.

Bei EPHREM dürfte sich kaum ein klarer Text für die Notwendigkeit der Beichte finden. Was gewöhnlich angeführt wird, tut unseres Erachtens diesen Punkt nicht dar ([44]). Es würde über den Rahmen der Arbeit hinausgehen, näher darauf einzugehen.

Ob es sich in dem bereits zweimal erwähnten Fall, der im achten Brief des PS.-DIONYSIUS dargestellt ist, um private oder öffentliche Busse handelt, ist nicht klar. Vielleicht wird der Priester deswegen von Demophilus getadelt, weil er den Pönitenten absolviert, ohne ihm die öffentliche Busse aufzuerlegen. Das ist aber nur eine Vermutung. Die Sache lässt sich aus dem Text nicht entscheiden.

([40]) a. a. O. col. 827.

([41]) a. a. O. col. 826.

([42]) a. a. O. col. 834.

([43]) J. PARISOT, *Aphratis Sapientis Persae Demonstrationes Demonstr. VII. De paenitentibus* P. Syr. Paris I. 1894, col. 318-23.

([44]) ROUET DE JOURNEL, *Enchiridion Patristic.* N° 745. B. O. I. S. 120.

Was lässt sich aus den Schriften des SEVERUS VON ANTIOCHIEN über die private Busse und die Notwendigkeit der Beichte erschliessen? An einer Stelle scheint eine Notwendigkeit des Bekenntnisses allgemein behauptet: « Wir haben das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünden der Welt, nur, wenn wir, wie es sich gehört, die Sünden bekennen » (45). Es handelt sich im Zusammenhang um die Sünde der Häresie, die im konkreten Fall aus Unkenntnis « unwillentlich » begangen wurde. Es wird betont, dass trotzdem das Eingeständnis der Schuld und die Bitte um Verzeihung notwendig sei. Auch im Alten Bunde sei eine Sünde aus Unkenntnis nur durch das vorgeschrieben Opfer für die Sünde nachgelassen worden. Es wird auch auf David hingewiesen, der sagt: « Ich will dem Herrn gegen mich meine Übertretung bekennen » (Ps. 31, 5). Ob hier wirklich eine allgemeine Notwendigkeit des Bekenntnisses aller, auch der geheimen Sünden vor dem Priester gelehrt werden soll, scheint nicht klar.

Aus einer anderen Stelle bei Severus scheint hervorzugehen, dass zu seiner Zeit nicht bloss Fälle, die eine bestimmt begrenzte öffentliche Busse verlangten, dem Urteil des Bischofs vorgelegt wurden. Es wird gesagt, dass es Sache des Bischofs sei, wenn die kirchlichen Canones nichts Bestimmtes festsetzen, den Reuigen aufzunehmen, wenn er dessen Busse für ehrlich ansieht (46).

Im *Brief an den Presbyter Philipp* beruhigt Severus einen Priester, der offenbar in Gewissensnöten ist, weil er sich wegen seiner Sünden seines Amtes unwürdig glaubt. Er erinnert ihn daran, dass er doch zur rechten Zeit, wie er selbst sagt, die Sünden seiner Jugend « den gemeinsamen und heiliger Vätern » bekannt habe. Ein « Vater Johannes », der damals sein Bekenntnis entgegennahm, hat ihn trotz seiner Sünden zur Weihe zugelassen. Das geschah auf Einsprechung von oben her. Er kann also bleiben (47). Weiter unten heisst es dann: « Die Canones lassen das Bekenntnis grosser Sünden sogar nach der Weihe zu und schliessen diejenigen, die sie bekennen, vom heiligen Dienste aus und erlauben ihnen nur, an den Privilegien und dem Namen des Priestertums teil-

(45) BROOKS V. II. P. II. S. 262.
(46) a. a. O. S. 402.
(47) BROOKS V. II. P. I. S. 145.

zunehmen » ([48]). Es handelt sich hier offenbar um geheime Sünden, die den Sünder des Priestertums unwürdig machen. Wird hier wirklich eine allgemeine Notwendigkeit, seine Sünden zu beichten, gelehrt? Wir glauben nicht. Es handelt sich wohl nur um eine Notwendigkeit für den Priesteramtskanditaten und auch für den Priester, der verpflichtet wird, seine Sünden zu bekennen, damit über seine Würdigkeit zur Aufnahme in den Priesterstand oder zur weiteren Ausübung des priesterlichen Dienstes geurteilt werden kann. Die Gewissensängste des Adressaten drehen sich nicht darum, ob ihm die Sünden nachgelassen sind oder nicht, sondern, ob er, der doch solche Sünden getan hat, das Priesteramt ausüben darf. Deswegen beruhigt ihn Severus. Der geistliche Vater Johannes habe ihn ausnahmsweise auf Eingebung von oben hin zum Priesteramt angenommen. Er könne sich bei dessen Urteil beruhigen. In einem andern Briefe finden wir weiteren Aufschluss zur Sache. Hier zitiert Severus einen Canon ([49]) der besagt, dass wenn ein Priester, der vor der Weihe gegen das sechste Gebot gesündigt hat, dies vor seiner Weihe bekennt, er das heilige Opfer nicht darbringen soll. Die übrigen Funktionen darf er aber ausüben. Viele sagen, dass die andern Sünden durch die Weihe nachgelassen werden. Wenn der Kandidat diese Sünden nicht bekennt und wenn man ihm auch nichts nachweisen kann, so gilt: « The discretion shall rest with himself ». (حه حهه لمامهم معكهيا) Der entsprechende Text bei Mansi heisst: « Illius quoque ei fiat potestas » ([50]). Aus diesem Texte dürfte klar sein, dass eine eigentliche Notwendigkeit der Beichte der Sünde zur Sündenvergebung nicht behauptet werden soll. Der Weihekandidat soll bekennen, damit man seine Würdigkeit prüfen kann, sonst trägt er selbst die Verantwortung dafür, ob er würdig ist oder nicht.

Im *Brief an den Priester und Mönch Philippus* antwortet Severus auf folgende Frage: Kann ein Mönch zum Priester geweiht werden, der vor dem Eintritt ins Kloster, wie er selbst zugibt, viele Sünden begangen hat? Es wird doch für die Priesterweihe Unbescholtenheit verlangt. Antwort: Er kann geweiht

([48]) a. a. O. S. 146.
([49]) Can. IX des Konzils von Neocaesarea, Mansi II. S. 542.
([50]) Brooks a. a. O. S. 136/137.

werden, weil durch die Einkleidung alle Sünden vor dem Eintritt ipso facto nachgelassen sind. Von Beichte ist nicht die Rede (51).

Die Stelle im *Briefe an den Bischof Sergius* wurde schon erwähnt, in der die Rede ist von einer Sünde, die ein Subdiakon begangen hat. Leider wird nicht gesagt, um welche Sünde es sich handelt. Severus sagt dazu, dass auch alle anderen, die eine solche Sünde begangen haben, absolviert werden können. Ob es sich um öffentliche oder private Busse handelt, wird dabei nicht gesagt (52).

Severus von Antiochien fordert oft in seinen Homilien zur Busse auf, aber von der Beichte, der Notwendigkeit, dem Priester seine Sünden zu bekennen, sagt er nichts. So handelt die ganze *53. Homilie* von der Busse (53), aber wir finden dort kein Wort von der Beichte. In der *45. Homilie* spricht er von der heiligen Kommunion, von der Notwendigkeit, sich vorher von der Sünde zu reinigen. Von der Beichte kein Wort (54). Im *Brief an Johannes Theodotus* fordert Severus zur Busse und zu Busswerken auf, um dem göttlichen Gericht zu entfliehen. Von der Beichte sagt er nichts (55). In der *90. Homilie* wirft er ausdrücklich die Frage auf, ob unsere Lage verzweifelt sei, wenn wir nach der Taufe sündigen. Das sei durchaus nicht der Fall. Welche Mittel gibt er an, von der Sünde frei zu werden? Reue, Busswerke, Tränen. Er erinnert an das Beispiel derer, die in die Wüste gingen, um für ihre Sünden zu büssen. Aber von Beichte und Bekenntnis, von Busse als Sakrament kein Wort (56).

In der *Lebensbeschreibung des Severus*, verfasst von ZACHARIAS, wird folgender Fall berichtet: Ein Christ hatte sich der Magie ergeben. Es wird gesagt, er müsse Reue und Tränen entsprechend seiner Schuld darbringen. Seine Freunde erzählen bei Gelegenheit einem Priester von der Sache. Sie bitten ihn, für den Schuldigen zu beten, damit er sich bekehre und bereue. Dies tut der Priester. In der Folgezeit gehen die Freunde mit dem Schul-

(51) BROOKS, *A collection* P. O. XII. S. 326/27.
(52) BROOKS V. II. P. II. S. 351.
(53) P. O. IV. S. 23-44.
(54) a. a. O. S. 63/64.
(55) P. O. XIV. S. 284.
(56) P. O. XXIII. S. 161/62.

digen oft in die Kirche. Jedesmal « opfert er Reue und Tränen für seine Sünden ». Von Beichte und Absolution wird nichts gesagt (57).

Nach allem müssen wir sagen: Dass zur Zeit des Severus eine private Busse allgemein üblich war und als notwendig für alle Sünden anerkannt wurde, ist nicht wahrscheinlich. Wir haben keinerlei ernsten Anhaltspunkt dafür.

In der *Vita des Barsauma*, deren Echtheit allerdings stark in Zweifel gezogen wird (58), wird folgender Fall erzählt: Leute, die den Barsauma ermorden wollen, schicken ihm einen Brief. Sie sagen ihm darin: Wir kennen deine Heiligkeit und unsere Sünden. Wir wissen, dass du die Wahrheit lehrst. Wir können nicht zu dir kommen. Komm du zu uns, « damit wir unsere Torheit vor dir bekennen und deiner Lehre folgen. Sie sagten ihm: Nimm einen deiner Schüler mit dir, damit wir in die Kirche gehen, um unsere Sünden vor dem Volk zu bekennen » (59). Viel lässt sich aus dem Text nicht schliessen.

Bei JAKOB VON SARUG, zum guten Teil Zeitgenosse des Severus, haben wir nichts über die Notwendigkeit der Beichte finden können. In der *Homilie über die Ermahnung* finden wir eine Stelle, die von der Beichte zu sprechen scheint: « O Erbarmungswürdiger, sprich im geheimen durch das Gebet und zeige deine Wunden dem verborgenen Arzte, der die Wunden verbindet und sie nicht verrät! Wer eine Sündenwunde hat und sich schämt, sie zu offenbaren, der möge heimlich reden und beten für seine Schuld. --- Das Herz des Sünders ist zerknirscht und sein Haupt ist geneigt und er schämt sich, den Menschen zu offenbaren, um was er bittet. Er hat eine Wunde und er will nicht, dass sie jemand sieht. Den Arzt bittet er, dass er sie in Ruhe offenbare. Und er spricht leise aus seine Sünden in Gebeten und er fügt Gebete hinzu, damit er nicht blossgestellt werde und damit er geheilt werde ». Bis hierhin könnte man meinen, dass es sich um die Beichte handle. Aber es geht weiter: « Gott aber ist so herablassend zum Sünder. Wie er ihn gebeten hat, verbindet er die Wunden und stellt ihn nicht bloss » (60). Also der Arzt ist G o t t, n i c h t ein Mensch!

(57) KUGENER, *Vie de Sévère*. P. O. II. S. 62-64.
(58) BAUMSTARK, *Geschichte* etc. S. 180.
(59) S. GRÉBAUT, *Vie de Barsoma le Syrien*. R. O. C. XIV. (1909) S. 412.
(60) BEDJAN V. Homil. 182. S. 775/76.

In der *Homilie über die hl. Kommunion* spricht Jakob von der Notwendigkeit, vor der Kommunion seine Seele zu läutern ([61]). Er redet von der « Taufe der Tränen », die die Sünde tilgt ([62]). Aber über die Beichte ist nichts zu finden. Weiter unten heisst es: « Entsühne dich selbst, heilige dich, weil es dir leicht ist! Mache ausgehen von dir deine Taufe und sieh: Entsühnung! Alle Wasser des grossen Meeres waschen dich nicht wie die Tropfen, die das Herz zu den Augen schickt » ([63]). Von der Beichte nichts! In der *Homilie über die Arbeiter im Weinberge* heisst es: Wenn du gesündigt hast, « schicke Geschenke dem Einsiedler und dem Heiligen und bete und weine, entblösse deine Seele und erkläre deine Wunden und erbitte von ihnen, dass sie um Erbarmen bitten für dich » ([64]). In der *Homilie über die Busse und Ermahnung* scheint Jakob geradezu formell die Existenz eines Busssakramentes zu leugnen: « Nachdem die Seele gereinigt ist durch das Wasser der Taufe, gibt es kein Opfer, das entsühnt, als die Tränen. Der Sohn Gottes ist ein einziges Mal für die Sünden gestorben. Und er wird nicht mehr sterben. Töte dich ab in etwas, wenn du gesündigt hast! Ein anderes Opfer ist nicht vorhanden für dein Heil. Von dem Deinigen gib, wenn du deine Seele entsühnen willst! Sei für dich selbst ein Heldenopfer, Priester wie Abraham, und opfere deine Stimme wie er seinen eingeborenen Sohn am Altare! Färbe deine Seele durch das herrliche Blut, durch Tränen, die ein wohlduftendes Opfer sind! Entsühne du dich durch das Leiden deiner Seele, wenn du weinst! » ([65]) Ist damit nicht formell gesagt: Es gibt nach der Taufe nicht wieder ein Sakrament zur Vergebung der Sünden, nur die eigene Tätigkeit des Menschen selbst kann ihm noch helfen?

Angesichts einer solchen Stelle kann man Texte, die sonst vielleicht eine Anspielung auf die Beicht enthalten könnten, nicht in diesem Sinne erklären. So neben dem schon angeführten, wo vom Arzt die Rede ist, den folgenden: « Wenn die Sünde während der Nacht dich überwältigt, auf deinem Bette, geh am Morgen zum Arzt und er heilt dich. Und wenn du während des Tages

([61]) Bedjan II. Hom. 42. S. 218.
([62]) a. a. O. S. 224.
([63]) a. a. O. S. 227.
([64]) Bedjan I. Hom. 14. S. 342.
([65]) a. a. O. Hom. 29. S. 677/78.

andere Wunden findest, betritt die Schwelle des Arztes am Abend und er heilt dich » ([66]). Der Arzt ist Gott und nicht etwa ein Beichtvater. An vielen Stellen, wo man erwarten würde, etwas über die Beichte zu finden, ist tatsächlich nichts vorhanden. So: BEDJAN Band I. N. 28: *Homilie über die Busse* (S. 646-666); N. 29: *Über die Busse und Ermahnung* (S. 666-683) Dann: die *Homilien über die Fastenzeit* (S. 551-606); N. 12: *Über den verlorenen Sohn* (S. 267-299); N. 13: *Über den Pharisäer und Zöllner* (S. 299-320); N. 16: *Über den reichen Prasser und den armen Lazarus.* (S. 364-424).

Im II. Band: N. 53: *Hymnen über die Karwoche.* (S. 474-611)
III. Band: N. 78: *Homilie über den Sündenbock.* (S. 259-283).
IV. Band: N. 108: *Über die Sündflut.* (S. 1-61)
V. Band: N. 162: *Über David und Urias.* (S. 367-393)

Welcher moderne Prediger oder Schriftsteller würde bei Behandlung all dieser Gegenstände über die Beichte schweigen?

Das Resultat ist also wiederum dasselbe: Dass in der Frühzeit der monophysitischen Kirche eine private Busse bestand und eine Verpflichtung, alle Sünden zu beichten, anerkannt wurde, ist unwahrscheinlich. Es ist nichts zu finden, was diese Annahme rechtfertigen könnte.

In den *Fragen an die heiligen Väter* (Anfang 6. Jahrh.) wird die Frage behandelt, ob man denen, die öfters bei den Häretikern die hl. Kommunion empfangen haben, die Kommunion geben könne, wenn sie darum bitten. Darauf wird geantwortet, man solle das nicht tun, wenn es sich vermeiden lasse. Aber, wenn sonst Schwierigkeiten zu befürchten seien, könne man es tun, müsse sie aber vorher ermahnen, es nie wieder zu tun ([67]). Davon, dass diese Leute vorher von ihrer Sünde losgesprochen werden müssen, ist nicht die Rede. Und als Sünde wird die Kommunion bei Häretikern offenbar angesehen.

Für das siebte und das beginnende achte Jahrhundert haben wir das Zeugnis des JAKOB VON EDESSA und GEORGS DES A. B. zur Sache. Es scheint dies die Zeit des Übergangs von der öffentlichen zur privaten Busse zu sein. Der Text bei Jakob von Edessa lautet: « Wenn ein Presbyter oder Diakon sich in

([66]) BEDJAN II. Hom. 51. S. 405.
([67]) NAU, *Littér.* S. 114, N° 112.

etwas vergangen hat und nach irgend einem Canon, von dem er liest oder hört, es verdient, dass er sich selbst exkommuniziert, und da er sich nicht selbst blossstellen will, dem Bischof seine Tat nicht anzeigt, sondern einen Vorwand nach dem andern ergreift (nämlich um nicht amtieren oder kommunizieren zu müssen), damit niemand die Ursache seiner Exkommunikation erfährt oder, dass er ganz und gar von jedweder amtlichen Tätigkeit entsetzt ist, — wird ihm das als Busse angerechnet, wie in gleicher Weise auch dem Bruder und dem Laien? — Jakob: Auch nicht eine einzige Art von Busse verwirft Gott; denn auch die Busse ist gross, da sich jemand selbst Vorwürfe macht. Doch gleichen sie denen, die selbst ihre Wunden verbinden und nicht zu einem geschickten Arzt gehen, der schnell und gründlich heilt » ([68]).

Im folgenden Canon setzt Jakob den Fall, dass ein Laie alle nur erdenklichen Sünden begeht und dann Busse tut und betet und fastet. Es wird gefragt: « Wird er durch diesen Lebenswandel selig werden, obwohl er aus Scham seinen Schmerz dem Arzt nicht anzeigt? » ([69])

Die Fragestellung scheint vorauszusetzen, dass auch ausser dem Fall, dass die Sünde mit der Exkommunikation bestraft werden muss, also auch wenn die Sünde keine öffentliche Busse nach sich zieht, eine Beichte möglich, ja vielleicht verpflichtend ist. Also die Existenz der Privatbusse dürfte hier klar sein. Wie antwortet Jakob auf diese Frage? Die Busse verbunden mit dem festen Willen, nicht mehr zu sündigen, wird von Gott in jedem Falle angenommen. Von einer Verpflichtung zur Beichte ist in der Antwort überhaupt nicht die Rede ([70]). Die Notwendigkeit der Beichte aller schweren Sünden ist also von Jakob von Edessa nicht anerkannt.

Georg der A. B. handelt ausführlich über die Frage der Notwendigkeit der Beichte im *Briefe an den Styliten Johannes*. Er erzählt dort, dass die Mönche darüber stritten, ob das Gebet des Priesters für die Sündenvergebung notwendig sei. Nach allem, was Georg sagt, ist es klar, dass eine Privatbusse zu seiner Zeit bestand. Georg sagt zu der Streitfrage der Mönche: « Und zwar hätte der, der allgemein aussagte, es würden die Sünden durch

([68]) Kayser S. 31.
([69]) a. a. O. can. 67, S. 31.
([70]) Kayser S. 31/32.

die Gebete der Priester vergeben und Beweise beibrachte, um seine Behauptung aufrechtzuerhalten – – – seinen Ausspruch beschränken sollen und sagen: Den einen werden die Sünden nicht vergeben ausser auf Grund der Gebete der Priester, wohl aber den andern » ([71]). Georg will also die von einem der Mönche geäusserte Ansicht, dass die Beichte allgemein notwendig sei, nicht gelten lassen. Dass die Vollmacht der Sündenvergebung von Georg wenig klar erkannt ist, wurde oben schon betont. Sie wird zunächst abhängig gemacht von der Tugend des Priesters. Ferner ist es nicht gewiss, dass alle Sünden vergeben werden. Es ist immer nur die Rede vom Gebet für den Sünder durch den Priester, nicht von autoritativer Absolution ([72]). Die Beichte ist nach der Ansicht Georgs dringend geraten. Wenn jemand aus Stolz den Stand der Priester verachtet und deshalb sich nicht an sie wenden will, so wird er in seiner Hoffnung fehlgehen, also keine Verzeihung erlangen ([73]). Dafür beruft sich Georg auf eine Stelle bei PS.-DIONYSIUS, wo dieser ganz allgemein empfiehlt, sich an die heiligen Männer zu wenden und sie um ihr Gebet zu bitten in geistlichen Angelegenheiten ([74]). Es handelt sich vermutlich um folgenden Text aus dem 7. Kapitel der *Ecclesiastica Hierarchia*: « Wenn jemand voll Verlangen nach heiligen Gnaden und mit einer heiligen Verfassung für deren Empfang sich im Bewusstsein seiner Unzulänglichkeit an einen heiligen Mann wendet und ihn bittet, ihm ein Mithelfer und Mitbeter zu werden, so wird er von ihm durchaus einen Nutzen gewinnen » ([75]). Auch JAKOB VON SARUG empfiehlt, wie wir schon sahen, sich in seinen Nöten an die Heiligen und Einsiedler zu wenden. Ob wir nicht vielleicht hier den Ursprung der privaten Busse bei den Syrern suchen müssen? Dass öffentliche und private Busse zunächst stark auseinanderfallen, darauf wurde schon hingewiesen. Es wurde zunächst nicht erkannt, dass in beiden Einrichtungen das gleiche Sakrament vorliegt. Ob vielleicht die private Beratung und das Fürbittgebet der « Heiligen » sich entwickelte zur autoritativen Absolution und an die Stelle der schwindenden öffentlichen Busse

([71]) RYSSEL S. 73.
([72]) a. a. O. S. 74.
([73]) ebenda.
([74]) a. a. O. S. 75.
([75]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. VII. 3, 6. col. 561 A.B.

trat? Doch das sind nur Vermutungen. Wir haben zu wenig Dokumente gerade aus der Übergangszeit, um die Richtigkeit dieser Vermutung nachzuweisen. Wohlgemerkt soll nicht gesagt werden, dass das Sakrament der Busse überhaupt sich aus der Beratung bei den Mönchen entwickelt habe. Die öffentliche Busse und damit das Sakrament bestand jedenfalls. Nur der Übergang von der öffentlichen zur Privatbusse soll erklärt werden.

Zurück zu Georg dem A. B.! Über die von den Mönchen disputierte Frage, ob die Sünden nach der Taufe nur durch harte und lange Busse vergeben werden können, — « eine Busse, so meinen sie, ohne die auch durch das Gebet vieler Priester die Sünden nicht vergeben werden » — über diese Frage sagt Georg, dass es auch andere Wege gebe, zur Sündenvergebung zu kommen, nämlich « das Bekenntnis der Sünden und die Abwendung und Lossagung von ihnen. Denn, wer seine Sünden bekennt und sich von ihnen abwendet, über den erbarmt sich Gott ». Es wird das Beispiel Davids angeführt. Ihm wurde als Busse nur das Bekenntnis der Sünden aufgegeben, sonst nichts. Ebenso wurde vom verlorenen Sohne nur das Bekenntnis verlangt. « Wenn nun diese (einige von den Mönchen) zugeben, dass auch dies Arten der Busse sind, und sagen, dass um ihretwillen Gott ihre Sünden den Menschen vergibt, so werden sie bedenken und einsehen, dass jeder, der, wie sichs geziemt, sich dem Priester nahen und ihn um Gebet und Fürbitte bitten will, zuvörderst reumütiges Bekenntnis über die Sünden in seinem Herzen tut und das Versprechen der Umkehr und Abwendung von ihnen ablegt. Und wenn er dies tut, so ist es alsdann selbstverständlich, dass er auch der Vergebung seiner vergangenen Sünden auf Grund des Gebetes und der Fürbitte des Priesters, der Gott darum bittet, gewürdigt wird. Aber manchmal sehen wir, wie der gnadenreiche Gott auch ohne diese Arten der Busse die Sünden den Menschen vergibt und ihre Schmerzen heilt ». Als Beispiele werden angeführt: der Gelähmte, der auf dem Bett vor Jesus hingestellt wird, und der Knecht des Hauptmanns. « Wir finden aber auch wie Gott --- bald auch ohne Busse und Bekenntnis der Sünden und Abkehr von ihnen die Strafe und den Zorn von dem Sünder abwehrt auf Grund von Gebet und Fürbitte der Priester. Denn welche Art der Busse legte das hartnäckige Volk der Israeliten an den Tag, als der Priester Aaron das Rauchfass nahm und sie entsündigte? --- Gar keine! Bald aber finden wir, dass sich Gott

auch durch viele Gebete und Fürbitten der Heiligen nicht erbitten lässt, die Sünde zu erlassen und den Zorn von dem Volke abzuwenden » ([76]).

Nach allem müssen wir also sagen, dass bei Georg die Beichte zwar bekannt und geraten, dass aber ihre Notwendigkeit nicht klar erkannt ist, ebensowenig wie der autoritative Charakter der Lossprechung.

BAR KEPHA erklärt im *Liturgiekommentar* die Vaterunserbitte: « Vergib uns unsere Schuld! » Er bemerkt dazu, dass diese Bitte für die Getauften ausgesprochen werde. Also, so schliesst er, haben die, die sagen, es gebe keine Busse mehr nach der Taufe, unrecht. Vermutlich handelt es sich hier um die Beichte ([77]).

Der nächste Text über die Beichte, den wir kennen, gehört ins 11. Jahrhundert. Leider ist für die Zwischenzeit nichts zu finden.

JOHANNES X. spricht in dem bereits erwähnten Brief an den armenischen Katholikos auch über die Beichte. Er redet gegen den Gebrauch der Armenier, dass der Priester den Pönitenten über alle möglichen und unmöglichen Sünden ausfragt. Das lehnt Johannes ab, weil dadurch der Pönitent nur auf schlechte Gedanken gebracht werde. Die Sache sei auch für den Priester selbst gefährlich ([78]). Jedenfalls ist die Beichte selbst zu dieser Zeit eine selbstverständliche Angelegenheit. Ausdrücklich wird aber die Notwendigkeit, alle schweren Sünden zu beichten, hier nicht bezeugt.

DIONYSIUS BAR SALIBI lehrt klar die Notwendigkeit des Bekenntnisses. Er ist der Autor der Bussliturgie und der Busscanones. Er kommentiert den Text Jac. 5, 10: « So bekennt denn einander euere Sünden! »: « Sieh er befiehlt, dass wir unsere Sünden beichten, wie Johannes der Täufer gelehrt hat. Es kamen zu ihm die Scharen und bekannten ihre Sünden. Wenn nämlich jemand seine Sünden hier bekennt, werden sie dort nicht geoffenbart werden. Und wer hier seine Sünden aufdeckt, wird die Beschämung vor Gott vermeiden. Es sind also diejenigen zu verurteilen, welche die Beicht abschaffen, und sie sind der Schrift entgegen » ([79]). Der Streit über die Notwendigkeit der Beicht scheint

([76]) RYSSEL S. 78/79.
([77]) CONNOLLY, *Two comm.* S. 83.
([78]) NAU, *Lettre du P. Jean X.* S. 192 ff.
([79]) SEDLACEK, *In Apoc.* S. 102.

also noch nicht ganz zur Ruhe gekommen zu sein. Im Kommentar zum ersten Johannesbrief sagt er zu 1 Joh. 1, 9: « Wenn wir unsere Sünden bekennen, ... »: « Was sollen wir zu denen sagen, die die Beichte verwerfen? Sieh, Johannes der Evangelist lehrt, dass wir unsere Sünden bekennen. Und während er doch rein war in seinen Sitten wie die Sonne, so rechnet er sich doch zu den Sündern und lehrt, dass das Bekenntnis die Sünde vergibt. Und heute gibt es Elende und durch schimpfliche Sünden Beschmutzte, die vor der Beichte fliehen, als ob sie nicht wollten, dass ihnen ihre Verbrechen vergeben werden » ([80]). Also die Notwendigkeit der Beichte ist klar.

Bar Salibi begründet die Verpflichtung der Beichte mit der Notwendigkeit, dem Arzt die Wunden aufzudecken, damit er sie heilen kann ([81]).

Zur selben Zeit etwa haben wir das Eingreifen des Patriarchen MICHAEL in den Streit über die Beichte in der koptischen Kirche. Der Patriarch betont die Notwendigkeit der Beichte vor der Kommunion. Über diese Sache berichtet BAR HEBRAEUS in seiner *Chronik*. Er, Michael, nimmt den MARCUS SOHN DES KONBAR, dessen Lehre viel Widerspruch bei den Kopten gefunden hatte, was seine Lehre über die Notwendigkeit der Beichte angeht, in Schutz ([82]).

BAR HEBRAEUS lehrt klar die Notwendigkeit der Beichte: « Wie es notwendig ist für den Kranken, dass er einen erfahrenen Arzt aufsuche, der seine Krankheit kennt und fähig ist, sie zu heilen, so muss auch der Sünder einen gelehrten Vater aufsuchen, der imstande ist, ihm die Hand zu geben und ihn herauszureissen aus dem Abgrund des Verderbens, wie Johannes sagt: Wir alle, die wir aus Ägypten und aus der Knechtschaft Pharaos ausziehen und fliehen wollen, wir haben auf jeden Fall einen Moses als Mittler bei Gott nötig. Die irren sich also, die ihre Seelen überliefern und meinen, dass sie keinen Führer nötig haben » ([83]). Also ohne die Vermittelung des geistlichen Führers, des Beichtvaters, ist

([80]) a. a. O. S. 121. (*Komm. zum 1. Joh. Brief*).

([81]) MINGANA, *Ag. the Armen.* Kap. 8. S. 44.

([82]) ABBELOOS I. col. 576. vergl. auch: B. O. II. S. 155. G. GRAF. *Ein Reformversuch innerhalb der Koptischen Kirche im zwölften Jahrhundert*, Paderborn 1923.

([83]) BEDJAN, *B. Hebr. Ethicon seu moralia.* Paris 1898. S. 363/64.

keine Vergebung der Sünden möglich. Dass allein Bischöfe und Priester Arzt der Seele sein können, wurde schon oben aus Bar Hebr. dargetan (S. 187).

Auch im *Buch der Blitze* wird die Notwendigkeit des Bekenntnisses klar gelehrt und der Grund dafür angegeben: « Wie der Arzt, wenn er nicht vorher die körperliche Disposition, die nach ihrer Kunst « Symptome » genannt werden, kennt, überhaupt nicht behandeln und Heilmittel verschreiben kann, so kann auch der Priester, der Arzt der Seele, wenn er nicht vorher die Leiden der Seele kennt, nicht heilen. Die Kranken, die ihre Krankheiten verbergen und sich selbst zu heilen suchen, erreichen ihr Ziel nicht, weil ihre Kraft krank ist » ([84]).

ASSEMANI bringt ([85]) einen Bericht des Barsuma, eines Bruders des Bar Hebr. über dessen Tod. Er erzählt, das B. H. starb, nachdem er, wie es sich gehört, gebeichtet hatte.

DENZINGER führt zum Beweis der Lehre von der Notwendigkeit der Beichte bei den Syrern verschiedene Texte an aus Canonessammlungen ohne Zeitangabe ([86]). Einen Text bringt er, von dem er sagt, dass er aus einer Sammlung vor Bar Salibi stamme: « Fiat etiam bis in anno confessio, semel quidem ante natalem Domini et Feria V. ante magnam Parascevem crucifixionis » ([87]).

CÖLN zitiert in einem Artikel *Über Priesterehe und Degradation* einen Canon, (aus dem Codex Vatic. Sir. N. 134), der die Notwendigkeit der Beichte klar lehrt ([88]).

Welches ist die heutige Auffassung bei den Jakobiten? Wenn man die Geistlichen oder auch Laien darüber befragt, so bekommt man ohne jedes Zögern die Antwort, dass die Beichte notwendig sei, und zwar erklärt man es auch für verpflichtend, die lässlichen Sünden zu beichten. Wenn man freilich insistiert, so erklären sie, was die lässlichen Sünden angeht, dass es die Beichte nicht ungültig mache, wenn man wissentlich eine lässliche Sünde verschweigt. Aber in der Ordnung ist das nicht. Nur in

([84]) *Buch der Blitze*. P. VIII. Kap. 4, c. fol. 187 r. v.

([85]) B. O. II. S. 265/66.

([86]) DENZINGER I. S. 114.

([87]) « Collectio III. can. 16 ».

([88]) Diese Handschrift ist nach dem Katalog von ASSEMANI Vol. III. S. 212. datiert vom Jahre 1322.

Bagdad behauptete man, dass auch das Verschweigen einer lässlichen Sünde die Beichte ungültig mache. Bisweilen wurde die Ansicht vertreten, dass, wenn man eine schwere Sünde wissentlich auslässt, die Lossprechung doch gilt für die Sünden, die man gebeichtet hat.

Es müssen auch die wesentlichen Umstände, die die Art der Sünde ändern, bekannt werden. Manche sagen, die Zahl der Sünden derselben Art brauche nicht angegeben zu werden. Man ist sich natürlich sehr wenig klar darüber, was schwere Sünde ist und was nur lässliche Sünde ist. Es wurde z. B. die Ansicht vertreten, dass im 6. Gebot nur die gröbsten Tatsünden schwer sind. Man ist völlig im Unklaren über diese Dinge.

Welches ist die tatsächliche Praxis für die Beicht? Es ist natürlich schwierig, darüber zuverlässige Auskunft zu erhalten. Syrisch-katholische Priester sagten mir, dass bei den Jakobiten praktisch nur in der Karwoche gebeichtet werde. Die Leute kommen in der Kirche zusammen. Der Priester fragt öffentlich alle zusammen einen Sündenkatalog ab. Man antwortet ja oder nein. Wer es öffentlich nicht sagen will, kann nachher im geheimen es einzeln dem Priester sagen. Dann werden die Gebete für die Absolution für alle zusammen gesprochen. Nach dem, was mir die katholischen Syrer sagten, brauchen Bischöfe nicht zu beichten. Von den Jakobiten wird das energisch bestritten. Auch die Bischöfe, sagen sie, sind verpflichtet zu beichten. Die Jakobiten geben auch nicht zu, dass die eben beschriebene Praxis besteht. Sie behaupten, dass einzeln gebeichtet wird. Was die Kinder und unverheirateten jungen Leute angeht, sagte mir ein syrisch-kath. Priester, dass er selbst gesehen habe, in der Gegend von Mossul, wie sie alle zusammen ohne jedes Bekenntnis vom Priester absolviert wurden. Für die Kinder bis zu 12 Jahren gab mir auch ein jakobitischer Diakon in Mossul diese Praxis zu. Aber, wenn sie 12 Jahre alt sind, sagte er, müssten sie einzeln beichten. Die Praxis wird wohl örtlich verschieden sein. Die Beichte, wie auch die Kommunion, ist jedenfalls nicht häufig. Genaue Angaben von den Jakobiten darüber zu bekommen, ist natürlich schwierig. Ein syrisch-kath. Priester sagte mir, dass selbst zu Ostern nur etwa 10 % zur Beichte kommen. Es fehlt das Vertrauen zu den völlig ungenügend gebildeten Priestern. Die Beichte vor der Kommunion ist vorgeschrieben. Das Gesetz sagt, man solle alle 40 Tage beichten und kommunizieren. Das ist aber, wie die Jakobiten

selbst zugeben, kaum beobachtet. Man geht höchstens einige Male im Jahr. Jede Woche zu gehen, wäre zulässig, jeden Tag nicht.

Der *Katechismus* sagt zur Sache: « Es ist Pflicht des Pönitenten, dass er alle seine Sünden bekenne, die grossen und die kleinen einzeln, indem er ihre Zahl erklärt und ihre Arten und ihre Umstände. Und wenn er eine Sünde vergisst aus Vergesslichkeit, so ist er verpflichtet, sie zu beichten, wenn sie ihm wieder einfällt » ([89]).

III. - Der Spender des Busssakramentes.

Dass nur den Priestern und den Bischöfen die Vollmacht der Sündenvergebung zukommt, wurde oben bereits behandelt. Ein Text in der *Chronik* des BAR HEBRAEUS zeigt, dass wohl auch die Auffassung sich fand, dass im äussersten Notfall auch ein Laie absolvieren könne. Es wird hier berichtet: Der Monophysit Probus (6. Jahrh.) fällt vom « orthodoxen » Glauben ab und wird chalcedonischer Bischof. Er kommt zum Sterben. Er schickt seine Jünger, die auch abgefallen waren, um einen « orthodoxen » Bischof oder Priester zu suchen, der ihn absolvieren könne. Sie finden keinen. Da sagt er ihnen, sie sollten einen Mönch oder einen Laien suchen. Die Jünger wenden ein, wie denn ein Laie einen Bischof absolvieren könne. Er entgegnet: « Ja ein orthodoxer Bruder wird einen häretischen Bischof absolvieren » ([90]).

Diese Auffassung ist aber ganz vereinzelt. Bar Hebraeus nimmt dazu keine Stellung.

Kann jeder Priester ohne weiteres beichthören, oder ist dazu eine besondere Vollmacht notwendig? Die Idee, dass zur Spendung der Lossprechung eine eigene Vollmacht nötig ist, findet sich bei syrischen Autoren. Das zeigt der bereits mehrmals erwähnte, von GEORG DEM A. B. mitgeteilte Fall, dass ein orthodoxer Priester einem häretischen Diakon, der krank war, die Absolution erteilte. Es wird gefragt, ob das zulässig sei. Antwort:

([89]) *Katech.* S. 48. vergl. auch S. 49: « Wenn der Pönitent eine Sünde mit Absicht verschwiegen hat, so tut er eine sehr grosse Sünde und er ist verpflichtet, seine schlechte Beichte zu verbessern durch eine gültige und gute Beichte ».

([90]) ABBELOOS I. S. 255.

Wenn kein Bischof oder Periodeut da war und der Diakon im Sterben lag, so konnte der Priester auch ohne die Erlaubnis des Bischofs von der Häresie absolvieren, weil die Notwendigkeit es ihm erlaubte. Wenn der Diakon aber gesund war, so konnte der Priester ihn nicht absolvieren. Der Diakon muss zu dem gehen, der die Befugnis hat, Absolution zu erteilen von der Sünde der Häresie, « um durch seine Hände die gesetzmässige und vollkommene Absolution von Gott zu erlangen ». Ein Priester, der ausser dem Notfall die Absolution von der Häresie erteilt hat, soll bestraft werden. Er darf sein Amt nicht ausüben, bis er wieder vom Bischof zugelassen wird ([91]). Nach allem scheint die Absolution des Priesters ausser dem Notfall nur unerlaubt, nicht ungültig. Es wird nicht gesagt, dass der eventuell illegitim absolvierte Diakon noch einmal die Absolution empfangen müsse. Klar ist die Sache nicht.

Bei BAR SALIBI heisst es in der Einleitung zur Bussliturgie: « Es obliegt dem Bischof oder dem Priester oder dem, der Mittler ist und betraut mit der Beichte (ܡܪܥܝܐ ܘܐܬܗܝܡܢ ܥܠ ܡܘܕܝܢܘܬܐ) ..... » ([92]). Das dürfte wohl besagen, dass nicht jeder Priester ohne weiteres « Mittler ist und betraut mit der Beichte ». Also hätten wir die Idee der besonderen Vollmacht, die für die Beichte erfordert ist. Im *Traktat gegen die Armenier* sagt derselbe Autor, dass die Beichte geschehen müsse vor einem weisen Arzte und einem erfahrenen Bruder, der Hilfe bringen kann ([93]).

DENZINGER zitiert einen « alten syrischen Canon » ohne nähere Zeitangaben, der besagt, dass für die Absolution von der Sünde mit der Tochter des Schwiegervaters der Bischof allein zuständig sei ([94]). Der *Katechismus* sagt: « Die Beichte ist das Bekenntnis der Sünden vor einem rechtmässigen (شرعي) Priester zur Erlangung der Lossprechung von ihnen » ([95]). Das scheint anzudeuten, dass nicht jeder Priester ohne weiteres für das Beichthören legitimiert ist.

Wenn man die Jakobiten über die Sache befragt, so bekommt man keine einheitliche und klare Antwort. Es wurde mir gesagt,

([91]) RYSSEL *(Brief an den Presbyter Josua)*. S. 106.
([92]) Vat. Sir. 51 fol. 189 r.
([93]) MINGANA, *Ag. the Armen*. Kap. 8. S. 44.
([94]) DENZINGER I. S. 101.
([95]) *Katech*. S. 48.

dass jeder Priester nach der vierzigtägigen Vorbereitungszeit, die er nach der Weihe durchzumachen hat, die Vollmacht zum Beichthören bekommt. In Aleppo sagte man mir, der Priester brauche eine besondere Vollmacht. In Beirut behauptete man das Gegenteil. Unverheiratete Priester und Bischöfe dürfen oder können Frauen nicht beichthören. Ja sie sollen ausserhalb des Notfalls auch Männer nicht beichthören. Die Beichten von Priestern dürfen sie aber hören.

Hat der Priester ohne weiteres überall die Vollmacht, beichtzuhören? Auch hier ist keine einheitliche Antwort zu bekommen. In Mossul z. B. sagten mir Laien, dass der Priester nur in seiner Pfarrei beichthören könne. Ausserhalb hat er die Erlaubnis des zuständigen Bischofs oder des Ortspfarrers nötig. Die Priester in Mossul dagegen versicherten mir, dass jeder Priester ohne weiteres sofort nach der Weihe überall beichthören könne.

Kann der Priester in seiner Pfarrei auch Fremde beichthören? Ist die Wahl des Beichtvaters frei? Oder sind die Gläubigen verpflichtet, bei ihrem Pfarrer zu beichten? Es wird, wie es scheint, allgemein als zum mindesten ungehörig angesehen, nicht bei seinem Pfarrer zu beichten. Das ist ein Zeichen des Misstrauens oder der falschen Scham. Die Beichte bei einem Fremden wird aber doch als gültig angesehen. Aber in der Ordnung ist das nicht. Nur in Mossul behaupteten die Priester, dass völlige Freiheit herrsche in der Wahl des Beichtvaters.

In Jerusalem sagte mir ein konvertierter, früher jakobitischer Priester, dass alle Bestimmungen, die die Vollmacht zum Beichthören einschränken, nur die Erlaubtheit, nicht aber die Gültigkeit betreffen. Es sei nur eine Sache des Anstandes, die Erlaubnis der zuständigen Autorität einzuholen, wenn ein Priester ausserhalb seiner Pfarrei beichthören wolle.

Nach allem: die Idee der Unterscheidung zwischen priesterlicher Gewalt und Vollmacht zum Beichthören ist bekannt. Wie die Sache im einzelnen sich verhält, darüber herrscht Unklarheit.

Die Verpflichtung des Priesters zum absoluten Beichtgeheimnis wird überall anerkannt. Unter gar keinen Umständen darf der Priester jemals etwas verraten, was er in der Beichte gehört hat. BAR SALIBI betont die strenge Pflicht des Beichtgeheimnisses in der Einleitung zu seiner Bussliturgie ([96]).

([96]) Vat. Sir. 51 fol. 189 r.

IV. - Der Empfänger des Busssakramentes.

Welches ist die Disposition, die vom Pönitenten verlangt wird? Der Patriarch JOHANNES X. betont in seinem Briefe an den armenischen Katholikos die Notwendigkeit des festen Vorsatzes, nicht mehr zu sündigen, für eine wahre und fruchtreiche Beichte ([97]). BAR SALIBI verlangt das Gleiche in der Ermahnung, die er den Beichtvater dem Pönitenten geben lässt ([98]), ebenso im *Traktat gegen die Armenier* ([99]). BAR HEBR. antwortet im *Buch der Blitze* auf den Einwand, die leichte Verzeihung in der Beichte sei eine Versuchung zur Sünde: nicht jede Beichte sei nützlich, sondern nur die wahre. Diese setzt Busse voraus und « die Reue der Seele über die Sünde, die getan worden ist, in der Vergangenheit und die Entfernung von ihr in der Gegenwart und die Vorbereitung des Sich-Fernhaltens für die Zukunft » ([100]).

Im *Katechismus* heisst es: « Drei Bedingungen gibt es für die Beichte: die Reue über die Sünden und ihr Bekenntnis und die Erfüllung der auferlegten Busse. Was ist Reue? Reue ist die Zerknirschung des Herzens, durch welche der Pönitent bedauert, dass er Gott durch seine Sünden erzürnt hat. Welches sind die besonderen Bedingungen der Reue? Besondere Bedingungen der Reue sind, dass sie sei wahr, vollkommen, hervorgehend aus aufrichtigem Herzen, umfassend alle Arten der Sünden, begleitet von edlen Gefühlen. Und der Pönitent verabscheut die Sünden und nimmt sich fest vor, sie niemals wieder zu begehen » ([101]).

Kann die Reue verbunden mit dem Willen zu beichten unter Umständen bereits die Verzeihung der Sünden bewirken? Man ist sich wenig klar darüber. Zunächst: die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Reue ist nicht klar erkannt. Man neigt dazu anzunehmen, dass die Reue — vollkommen oder unvollkommen — in Todesgefahr die Verzeihung der Sünden bewirkt, wenn sie mit dem Willen zu beichten verbunden ist. Ob auch ausser der Todesgefahr, darüber ist man sich nicht klar.

([97]) NAU, *Lettre du P. Jean X.* S. 186.
([98]) Vat. Sir. 51 fol. 189 r.
([99]) MINGANA, *Ag. the Armen.* Kap. 8. S. 44.
([100]) *Buch der Blitze.* P. VIII. Kap. 4, c. fol. 188 v./189 r.
([101]) *Katech.* S. 47.

V. - Die Absolution.

Wird die Absolution aufgefasst als ein Gebet des Priesters um Sündenvergebung oder als autoritative Erklärung, dass die Sünden vergeben sind, oder als wirkliche Lossprechung des Priesters auf Grund der von Christus verliehenen Vollmacht? Dass die Idee der Vollmacht der Sündenvergebung, die von Christus seiner Kirche verliehen wurde, vorhanden ist, wurde schon gezeigt. Trotzdem wird z. B. bei GEORG DEM A. B., wie schon erwähnt, die Absolution aufgefasst als ein Gebet des Priesters, das nicht einmal unbedingt auf Erhörung rechnen kann. DIONYSIUS BAR SALIBI ist sich durchaus klar über die von Christus verliehene Vollmacht. So heisst es z. B. in seiner Bussliturgie im « Gebet über einen, der sich selbst verflucht hat »: « Du hast uns, den Priestern, durch deine heiligen Apostel (die Vollmacht) gegeben: Alles was ihr bindet auf Erden, sei gebunden im Himmel etc. — — Du hast uns zu Dienern deines Wortes gemacht und zu Mittlern für die Entsühnung und Heilung hast du uns bestellt » ([102]). Trotzdem ist die Absolutionsformel, die er gibt, nur eine autoritative Erklärung, dass die Sünden verziehen sind: Nach Erfüllung der Busse kommt der Pönitent zum Priester zurück, um zu kommunizieren. Der Priester « legt seine Hand auf das Haupt des Pönitenten und haucht dreimal in sein Gesicht, indem er sagt: Es ist verschwunden deine Sünde, N. N., von deiner Seele und von deinem Leibe im Namen des Vaters, Amen. Du bist entsühnt und geheiligt im Namen des Sohnes, Amen; du mögest würdig werden zum Empfang der Geheimnisse im Namen des Hl. Geistes zum Leben der Ewigkeit der Ewigkeiten, Amen » ([103]).

([102]) Vat. Sir. 51 fol. 195 v./196 r.

([103]) Vat. Sir. 51 fol. 194, v. Ebenso Vat. Sir. 553 fol. 27 v./28 r. ASSEMANI, B. O. II. S. 174, bringt dagegen die Absolutionsformel in optativischer Form: « Es möge verschwinden die Sünde etc. — Du mögest geheiligt und gereinigt sein etc. » Assemani gibt an (B. O. II. S. 171), dass er einen Codex Vatic. Sir. 27 des Jahres 1556 wiedergebe. Im Codex 27 der heutigen Zählung findet sich keine Bussliturgie. Nach früheren Zählungen trugen die Nummer 27 die heutigen Codices: 66, 72, 89, 212. (Vergl. G. LEVI DELLA VIDA, *Ricerche*

Dieser Formel entspricht es, wenn der Priester in seiner Ermahnung dem Pönitenten sagt: « Gott sagt dir durch mich: Deine Sünden sind dir vergeben » ([104]). Das kann ja freilich auch im Sinne des autoritativen Nachlassens der Sünde verstanden werden. Im ersten der Busscanones wird erst die zu verrichtende Busse für die Unkeuschheit angegeben. Dann wird gesagt: « Und

---

sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana. Cittá del Vaticano 1939. S. 463 ff.). In keinem von diesen Codices steht etwas von einer Bussliturgie.

Im Katalog der syrischen Handschriften der Vaticana sagt Asseman bei Beschreibung des Codex 51 (Band II. S. 324), dass er in der Bibl. Or. II. S. 172 ff. den Text aus dem *vorher erwähnten* Codex 46 veröffentlicht habe. In dem im Katalog vorher beschriebenen Codex 46 findet sich nichts von einer Bussliturgie. Es handelt sich um eine Verwechselung. Tatsächlich hat Assemani den Codex 46 *alter Zählung*, heute 57, veröffentlicht. (Vergl. Katalog S. 340!) Wir haben den Text des Codex 57 mit dem von Assemani veröffentlichten verglichen. Die Identität unterliegt keinem Zweifel. Freilich finden sich einige Ungenauigkeiten. Der Codex 57 ist nach Levi della Vida (a. a. O. S. 417) vor dem Jahre 1568 geschrieben. Assemani gibt in der Einleitung zur Veröffentlichung der Bussliturgie den Titel und den Anfang der Bussliturgie nach dem Codex 45, der aus dem Jahre 1556 datiert ist. So erklärt sich seine Datumangabe. Die Nummer 27 ist freilich völlig aus der Luft gegriffen. Assemani hat bei seiner Veröffentlichung offenbar zwei Codices vor sich gehabt: 45 und 57 (nach der jetzigen Zählung). Von 45 nahm er, wie gesagt, die Überschrift und den Anfang, folgte aber dann 57. Der Codex 45 gibt eine Fassung der Bussliturgie, die nestorianischen Ursprungs ist und stark unter katholischem Einfluss steht, wie vor allem die Absolutionsformeln beweisen. (Vergl. hierzu Katalog Assem. S. 303!) Jedenfalls hat der von Assemani veröffentlichte Text nichts mit dem aus dem Codex 45 zu tun.

Die optativische Form der Absolution finden wir auch bei Renaudot. (Vergl. Denzinger I. S. 448). Renaudot übersetzte die Handschrift Paris syr. 224 (A. D. 1510) (Vergl. den Katalog von Zotenberg S. 171!). Wir geben der Lesart des Vat. Sir. 51, die auch durch Vat. Sir. 553 bestätigt wird, den Vorzug. Vat. Sir. 51 ist eine Abschrift des Autographs des Pontificale Michaels des Grossen, verdient also unbedingt den Vorzug, auch wenn die Datumangabe Assemanis (1172) zweifelhaft erscheint. (Vergl. Katalog Assemani II. S. 327).

([104]) Vat. Sir. 51 fol. 189 r. v. Ebenso Vat. Sir. 553 fol. 3 r. Assemani B. O. II. S. 172: « Ego tibi remitto et Deus in caelo ». Ebenso Renaudot, vergl. Denzinger I. S. 443. Wir geben aus den oben dargelegten Gründen der Lesart des Vat. Sir. 51 den Vorzug. Immerhin zeigt die Verschiedenheit der Lesarten, in welcher Richtung die Entwickelung der Auffassung über die Lossprechung geht.

er (der Pönitent) soll wissen, dass ihm seine Sünde verziehen ist » ([105]). Offenbar nach Verrichtung der auferlegten Busse! Ist demnach die Absolution nur eine autoritative Erklärung dessen, was bereits durch die Verrichtung der Busse erreicht ist? Klar ist die Sache nicht.

Bar Hebr. sagt in den Anweisungen für den Beichtvater in seiner *Ethik*: « Wenn der Pönitent die Busse angenommen hat, so vollzieht der leitende Priester den Dienst, der passend ist, und er betet für ihn zu Gott » ([106]). Hier handelt es sich um das Offizium, das nach Bar Salibi für den Pönitenten gebetet wird. Von der eigentlichen Absolution, die nach Verrichtung der Busse kommt, sagt Bar Hebr. nichts.

Wie lautet die heutige Absolutionsformel bei den Jakobiten? Ich entnehme sie dem heute in Beirut gebräuchlichen Rituale: Überschrift: « Gebet der Absolution des Priesters: Es erbarme sich deiner der Herr, der allmächtige Gott und er möge dich führen zum ewigen Leben! Durch die Kraft der grossen Gewalt des Priestertums, jener Gewalt, die unser Herr Jesus Christus seinen heiligen Aposteln verliehen hat, als er zu ihnen sagte: Alles, was ihr bindet auf Erden, soll gebunden sein im Himmel, und alles, was ihr löst auf Erden, soll gelöst sein im Himmel, — und sie haben sie (die Gewalt) übergeben ihren Nachfolgern nach ihnen Jahrhundert nach Jahrhundert, bis dass sie gekommen ist zu meiner Niedrigkeit, ich bin schwach, — und durch diese Macht spreche ich dich los, o mein Sohn, von allen deinen Sünden, die du gebeichtet hast und die du vergessen hast, die du bereust. Du mögest gesegnet sein und entsühnt von allen deinen Sünden » ([107]). Also eine sehr gute Absolutionsform, die nichts zu wünschen übrig lässt.

VI. - **Die Genugtuung**.

Die Auferlegung der Busse bei der Beichte hat die Versetzung in den Stand der Büsser, die öffentliche Busse, abgelöst. Einen Rest dieser öffentlichen Busse haben wir im Ausschluss von

([105]) Vat. Sir. 553 fol. 43 v.
([106]) Bedjan, *Ethicon* S. 366.
([107]) Hdschr. E. S. 28.

der Kommunion, der in den Busscanones des BAR SALIBI in sehr vielen Fällen und auf lange Zeit verhängt wird. Im Prinzip ist nach ihm überhaupt der Pönitent bis zur Leistung der Busse von der Kommunion ausgeschlossen. Nach Leistung der Busse kommt er zum Priester zurück, um zu kommunizieren ([108]).

Was wird als Busse aufgegeben? In den Busscanones des B. S. finden wir: Ausschluss von der Kommunion, Gebete, Almosen, Kniebeugungen, Fasten, Abstinenz. Die Bussdisziplin des Bar Salibi ist für unsere Begriffe noch unerhört hart. Aber sie dürfte bereits eine wesentliche Milderung enthalten ähnlich wie die Busscanones des JOHANNES NESTEUTES bei den Griechen. Der Patriarch JOHANNES X. klagt die Armenier der Härte an, weil sie bis zu 50 Jahren Ausschluss von der Kommunion verhängen. So weit geht Bar Salibi allerdings nicht. Er verhängt für Ehebruch z. B. zwei Jahre, bemerkt dazu, dass die Väter für dieselbe Sache 14 Jahre auferlegten ([109]).

Wie ist die heutige Praxis der Bussauferlegung? An die alten Canones erinnert man sich wohl noch, aber man empfindet sie natürlich als zu hart. Man kann nicht mehr danach vorangehen. Als Busse wird auch heute noch aufgegeben: Fasten, Almosen, Gebet, auch Ausschluss von der Kommunion auf eine Zeit in ganz schweren Fällen. Es wird nicht immer eine Busse aufgegeben. Wenn keine Busse auferlegt wird, so wird die Absolution sofort gespendet. Wenn eine Busse auferlegt wird, wird dann die Absolution bis zur Leistung der Busse verschoben? Die Antwort auf diese Frage war nicht einheitlich. Die örtlichen Gewohnheiten scheinen verschieden zu sein. Jedenfalls ist es, wenigstens mancherorts, üblich, auch wenn eine Busse aufgegeben wird, die Absolution gleich zu erteilen. Der *Katechismus* setzt voraus, dass die Busse nach der Absolution verrichtet werden kann: « Was sind die Pflichten des Pönitenten nach der Beichte? Der Pönitent ist verpflichtet, dass er Gott danke für die Gnade der Verzeihung und dass er die Busse (den « Canon ») erfülle — und dies ist die Wiedergutmachung der Beleidigung, die er durch die Sünde begangen hat, — und dass er sein Betragen ändere durch einen guten Wandel, indem er Werke der Busse und Tugend verrichtet » ([110]). Das

([108]) Vat. Sir. 51 fol. 194 v.
([109]) Vat. Sir. 553 fol. 44 r. v.
([110]) *Katech.* S. 49.

setzt offenbar voraus, dass die Busse nach der Verzeihung durch die Absolution verrichtet wird.

Ist der Begriff des Ablasses bei den Jakobiten bekannt? Heute wird, wenn man danach fragt, die Idee ohne weiteres abgelehnt. Bei den Autoren ist nichts darüber zu finden. Was DENZINGER zur Sache bringt, ist wenig befriedigend ([111]). Wenn die Sünden vergeben werden, so werden immer zugleich auch alle Sündenstrafen vergeben. So bleibt für den Gedanken des Ablasses kein Raum. Dass damit der Sinn der Genugtuung nach der Absolution hinfällig wird, darüber ist man sich nicht klar.

([111]) DENZINGER I. S. 113.

F. - Krankenölung.

I. - Existenz des Sakramentes und Einsetzung durch Christus

Schon bei SEVERUS VON ANTIOCHIEN finden wir ein klares Zeugnis für die Existenz der Krankenölung mit Berufung auf den klassischen Text bei Jakobus. Severus spricht davon, wie die Leute nach dem Bericht der Apostelgeschichte (19, 12) von den Schweisstüchern des hl. Paulus nahmen und damit Kranke heilten. Das lehnt Severus ab. Das sei ohne Wissen und Willen des Apostels geschehen. Er fährt dann fort: « Wir finden, dass die Heilige Schrift nur dies vorschreibt: Ist einer krank unter euch etc. Jac. 5, 14-15. Du siehst, dass das Öl der Heiligen, das angewandt wird gemäss dem Gesetze, nicht bloss von der Krankheit befreit, sondern auch von der Menge der Sünden » (1).

Im *Brief eines heiligen Bischofs* (um 538) wird ebenfalls die Krankenölung mit Berufung auf den Apostel Jakobus erwähnt (2). F. NAU bringt in einem Artikel *Hagiographie Syriaque* folgende Geschichte, die sich in einer Handschrift des sechsten Jahrhunderts findet und in die erste Hälfte des fünften Jahrhunderts verlegt wird· Der Bischof Paulus treibt einen bösen Geist aus einer Frau aus. Sie fällt wie tot hin. Paulus salbt sie mit dem « Öl des Gebetes ». Sie nimmt Speise zu sich und ist geheilt (3).

Das *Testamentum Domini* spricht von der Weihe des Öles für die Heilung der Kranken durch den Priester (4). Bei JAKOBUS VON EDESSA finden wir die Frage, ob der Priester zum Kranken den leeren Kelch mitnehmen könne, um ihn damit zu segnen. Die

(1) P. O. XX. S. 320/21. Homilie 79.
(2) NAU, *Littér.* S. 117, N° 129.
(3) F. NAU, *Hagiographie Syriaque.* R. O. C. XV., (1910) S. 59.
(4) NAU, *La version* S. 37.

Antwort lautet negativ: « Denn wir haben das nicht von den heiligen Aposteln gelernt, die in betreff des Kranken nur gebieten, dass ihn die Priester mit Öl salben im Namen des Herrn » (Jac. 5, 14) ([5]).

BAR KEPHA spricht vom Myron und sagt in diesem Zusammenhang: « Das Öl hilft auch den Kranken und heilt die Krankheiten... Die durch die Sünde krank sind, heilt es und die Wunden der Schlechtigkeit reinigt es » ([6]). Den klassischen Text bei Jakobus erklärt Bar Kepha nicht von der Krankenölung, sondern vom Myron. Er will damit beweisen, dass die Apostel schon das Myron geweiht hätten ([7]).

BAR SALIBI deutet dagegen den klassischen Text auf die Krankenölung: « Und wenn einer schwach oder krank ist, so erbittet er Erbarmen von Gott durch die Priester und durch das « Öl des Gebetes », das das Erbarmen Gottes gegen uns bedeutet. So wird er bewahrt werden vor der Krankheit des Leibes und des Geistes, und seine Sünden werden vergeben » ([8]). « Öl des Gebetes » ist, wie wir bei der Besprechung der Materie der Krankenölung sehen werden, der Fachausdruck für das Krankenöl. Es handelt sich also um Öl im eigentlichen Sinne. Dies ist auch daraus klar, dass dieses « Öl des Gebetes » eine Bedeutung hat, das Geheimnis von etwas ist. Es handelt sich also um eine materielle Sache. Zu sagen, dass das Gebet das Erbarmen Gottes bedeute, hat keinen Sinn.

In der Liturgie der *Candelae*, über die weiter unten noch zu handeln sein wird, wird die Krankenölung ausdrücklich auf Einsetzung durch Christus zurückgeführt: « Du hast deinen heiligen Aposteln die Gewalt gegeben über die bösen Geister, um sie auszutreiben und auch um Schmerzen und Krankheiten zu heilen und zur Verzeihung der Sünden. Durch ihre Hände hast du uns Armseligen diese Gewalt gegeben » ([9]). « Dein einziger Sohn hat seinen heiligen Jüngern befohlen und auch ihnen gesagt: Salbt

([5]) KAYSER can. 14. S. 17.

([6]) *Traktat über das Myron*. Hdschr. D. fol. 130 r. v.

([7]) a. a. O. fol. 118 v. 119 r.

([8]) SEDLACEK, *In Apoc*. S. 101.

([9]) *Buch der kirchlichen Riten*. Druckerei des Hl. Thomas in der Schule von Kutim, Indien. Anhang: *Ritus der Candelae*. S. 51.

mit Öl und heilt in meinem Namen, die im Todeskampf sind durch die verschiedenen Krankheiten » ([10]).

Es steht also ausser Zweifel, dass seit der Zeit des Severus eine Krankenölung existierte, die als Heilmittel für die Krankheiten aber auch als Mittel zur Vergebung der Sünden aufgefasst und auf apostolischen Ursprung zurückgeführt wurde.

Wir finden daneben auch eine Anwendung des Öles als Sakramentale. Es wird nicht immer klar unterschieden zwischen dem eigentlichen Sakrament der Krankenölung und diesem Sakramentale.

Bei JAKOBUS VON EDESSA finden wir eine rituelle Salbung mit Öl, die auch für die Gesunden angewandt wird. Es wird gefragt, was ein Priester tun solle, der gezwungen werde, bei einem Gastmahle eines häretischen Fürsten Häretiker mit wohlriechendem Öl zu salben. Die Antwort darauf lautet, dass dies durch die Canones streng verboten sei, aber die Notwendigkeit entschuldige den Priester in diesem Falle ([11]). Jakobus von Edessa spricht auch von einem Öl, das während der hl. Messe auf den Altar gestellt wird und nachher für die Kranken Verwendung findet ([12]). Auch heute ist es bei den katholischen Syrern Brauch, das Krankenöl und auch das Katechumenenöl in der Sakristei aufzubewahren und den Gläubigen zu geben, die es als Sakramentale für die Kranken brauchen. Bei den Jakobiten konnte ich diese Gewohnheit nicht feststellen. In Beirut sagte man, davon sei nichts bekannt.

Dass Sakrament und Sakramentale nicht klar auseinandergehalten wurden, beweist ein Text bei BAR HEBRAEUS im *Buch der Blitze*. Mit Berufung auf Jakobus von Edessa sagt er: « Sie, die Diakonissin, salbt auch mit dem Öl der Gnade die Frauen, die krank sind » ([13]).

Es ist bei den Syrern auch eine Salbung der Toten im Gebrauch. Eine solche wird bereits bei PS.-DIONYSIUS erwähnt. Er spricht von der Ausgiessung des Öles über die Entschlafenen bei der Begräbnisfeierlichkeit ([14]). In der von NAU in seinem Artikel *Hagiographie Syriaque* erwähnten Handschrift aus dem

([10]) a. a. O. S. 52.
([11]) KAYSER can. 56, S. 29.
([12]) KAYSER can. 12, S. 15.
([13]) *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 2. fol. 134 r.
([14]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. VII. 2. col. 573 B.

sechsten Jahrhundert finden wir ebenso bereits die Salbung der Toten ([15]). Auch BAR SHAKKO spricht davon im *Buch der Schätze:* « Das Öl, das man ausgiesst (über die Toten) in Form des Kreuzes, erinnert an die Salbung, die er (der Tote) empfangen hat bei der Taufe, durch welche er gesalbt wurde, weil er gerufen war zum Kampf für die Furcht Gottes. Durch diese Salbung (wird angedeutet), wie er den guten Kampf gekämpft hat und seinen Lauf vollendet und seinen Glauben bewahrt hat gemäss dem Worte des Apostels und dass er deshalb furchtbar und unberührbar ist für die feindlichen Mächte » ([16]).

BAR HEBRAEUS redet im *Buch der Blitze* von derselben Sache: « Durch die Salbung unseres Eintrittes in die Welt deuten wir an: das Unberührtsein vom körperlichen Leben und durch die Salbung unseres Herausgehens aus der Welt deuten wir an das Abgleiten der bösen Feinde. Und dieses Geheimnis wurde heutzutage vernachlässigt. Über den Priester wird über dem Leichentuch das Öl ausgegossen und über das Volk Staub mit dem Gebet des Öles » ([17]). Also zur Zeit des Bar Hebräus war die Salbung der Toten nur mehr für die Priester üblich und auch bei ihnen berührte das Öl nicht den Toten selbst.

Auch heute ist die Salbung der Toten bei den Jakobiten noch in Gebrauch, aber nur für Bischöfe, Priester und Diakone. Diese Salbung wir heute sicher nicht als Sakrament betrachtet, sondern als eine einfache Zeremonie.

II. - Das hl. Zeichen der Krankenölung.

1. Das Öl und seine Weihe.

Das Öl, das für die Letzte Ölung verwandt wird, wird gewönlich « Öl des Gebetes » oder « Öl der Gnade » genannt und meist vom Katechumenenöl, das « Öl der Salbung » heisst, unterschieden. JOHANNES VON TELLA nennt das bei der Taufe verwandte

([15]) NAU, *Hagiogr. Syr.* S. 58.

([16]) *Buch der Schätze.* Kap. 40. fol. 95 r.

([17]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 3. fol. 147 r. vergl. auch: *Candelaber.* fol. 200 v.

Öl allerdings « Öl des Gebetes » ([18]). Auch RAHMANI sagt, dass das Katechumenenöl « Öl des Gebetes » genannt wird ([19]). Aber an anderer Stelle nennt er selbst das Katechumenenöl « Öl der Salbung » ([20]).

Im *Testamentum Domini* wird die Weihe des Öles zur Heilung der Kranken durch den Priester erwähnt ([21]). Eine Ölweihe findet sich auch schon in der *Ägyptischen Kirchenordnung* ([22]). In der von Nau erwähnten Handschrift aus dem sechsten Jahrhundert wird von einer Salbung einer Kranken mit « Öl des Gebetes » erzählt ([23]). In der *Biographie des Barsauma*, angeblich verfasst von seinem Schüler SAMUEL, wird erzählt, dass Barsauma, als in Persien eine Seuche unter den Ochsen wütete, « Öl des Gebetes » hinschickte. Die Pest hörte auf ([24]). Im *Brief eines heiligen Bischofs* wird ein Priester, der mit dem « Öl der Salbung » einen Kranken, der getauft ist, salbt, mit der Absetzung bedroht. Es gibt nur eine Taufe und nur eine Salbung. Das Öl, mit dem er die Kranken salben muss, hat gemäss der Vorschrift des Apostels Jakobus ein besonderes Gebet, das der Priester über gewöhnliches Öl sprechen soll. Danach wird er damit die Kranken salben ([25]). — Es dürfte sich hier bei dem « Öl der Salbung » um das Myron handeln, weil so sehr betont wird, dass es nur e i n e Salbung gibt wie auch nur e i n e Taufe. Jedenfalls wird für die Krankenölung ein eigenes Öl verwandt, das mit der Taufe nichts zu tun hat. Die Weihe geschieht durch den Priester vor dem Gebrauch des Öles.

Im siebten Buch des *Octateuchs* wird die Weihe eines Öles erwähnt, das zur Krankenheilung dient. Sie geschieht durch den Bischof oder im Notfall durch den Priester mit Assistenz des Diakons ([26]). BAR KEPHA bringt seltsamerweise das Myron mit der

([18]) LAMY can. 30, S. 85.

([19]) Ign. Ephr. II. RAHMANI, *Studia Syriaca*. Semin. Scharfense in Monte Libano. Fasc. III. 1908. S. 55. Anm. 2,

([20]) a. a. O. S. 59. Anm. 2.

([21]) NAU, *La version* S. 37.

([22]) FUNK B. II. S. 100/101.

([23]) NAU, *Hagiogr. Syr.* S. 59.

([24]) F. NAU, *Résumé de Monographies Syriaques*. R. O. C. XIX. (1914) S. 113.

([25]) NAU, *Littér.* S. 117.

([26]) NAU, *La version* S. 111.

Krankenölung in Verbindung. Er fragt, warum das Myron geweiht werde. Antwort : « Damit es Wachsamkeit gebe denen, die eintreten in dieses Leben, und damit es ein guter und schöner Genosse sei denen, die aufgelöst werden und aus diesem Leben herausgehen » ([27]). Dem steht entgegen, was der *Nomocanon* sagt, dass Priester, die das Myron den Kranken geben, exkommuniziert werden sollen ([28]).

JOHANNES VON MARDIN unterscheidet das « Öl der Salbung » vom « Öl des Gebetes ». Das « Öl der Salbung » dient für die Taufe. Es wird nach der Myronweihe hergestellt. Man giesst das Myron in ein anderes Gefäss. In das Gefäss, in welchem das Myron gewesen ist und worin also noch ein Rest davon zurückgeblieben ist, giesst man gewöhnliches Öl. Dieses Öl wird dann den Pfarrern geschickt. Es dient für die Taufe. Man kann auch « Öl der Salbung » herstellen, indem man in einfaches Öl etwas Myron giesst ([29]). « Öl des Gebetes » ist nach Johannes von Mardin das Öl der Heilung der Kranken. Es wird nach dem Myron geweiht. Jeder anwesende Priester spricht ein Gebet über dieses Öl. Er bezeichnet es mit dem Kreuze, « dass es Heilung für die Kranken sei; und es ist nicht für die Taufe geeignet » ([30]). Joh. v. M. unterscheidet also klar zwischen Katechumenenöl und dem Öl der Krankensalbung.

Dagegen setzt das *Pontificale* MICHAELS DES GROSSEN Katechumenenöl und Krankenöl gleich. Hier wird die Weihe dieses Öles beschrieben. Nach der Myronweihe wird Olivenöl gebracht. Der Bischof spricht ein Gebet darüber und nach dem Bischof tun alle anwesenden Priester das Gleiche. Auch zeichnen sie Kreuze über das Öl. Dieses Öl dient für die Salbung der Täuflinge vor der Taufe. Es wird auch zur Gesundheit der Kranken hergestellt. Es wird auf den klassischen Text bei Jacobus 5, 14 verwiesen ([31]).

Auch bei BAR HEBRAEUS finden wir im *Nomocanon*, und zwar unter « directio », also als seine eigene Ansicht, die Angabe,

([27]) *Traktat über das Myron.* Hdschr. C. fol. 128 v.
([28]) *Nom.* cap. III. s. 2. BEDJAN S. 30. MAI S. 16.
([29]) *Über das Öl der Salbung.* Hdschr. B. S. 72.
([30]) ebenda.
([31]) ASSEMANI, *Katalog der syr. Handschr. der Vaticana.* B. II. S. 316. Es handelt sich um den Codex Vat. Sir. 51, der eine Abschrift des Autographs Michaels des Grossen ist.

dass man das Katechumenenöl auch für die Krankenölung brauche ([32]).

In einem *Pontificale* der Bibliothek in Charfet aus dem Jahre 1592 findet sich (fol. 21) ein « Gebet für das Olivenöl, das für die Salbung dient ». Dieses Öl wird gebraucht für die Salbung bei der Taufe vor dem Eintauchen. Es folgt dann ein Canon unter dem Namen des hl. Ephrem, der verbietet, dieses Öl für die Salbung der Kranken zu benutzen ([33]). Heute wird jedenfalls Katechumenenöl vom Krankenöl klar unterschieden.

Nach DENZINGER ist die Weihe des Krankenöles dem Patriarchen vorbehalten ([34]). Nach dem, was mir der jakobitische Bischof von Beirut sagte, stimmt das nicht. Jeder Bischof kann das Krankenöl weihen, an einem beliebigen Tage, nach Bedarf.

Dieses Krankenöl dient für den heute fast ausschliesslich im Gebrauch befindlichen kurzen Ritus der Krankenölung. Der heutige kurze Ritus muss jüngeren Datums sein. In keinem Handschriftenkatalog habe ich eine Spur davon entdecken können. In den bekannten Handschriften findet sich nur der lange Ritus der *Candelae*, bei dem das Öl während der Zeremonie durch den Priester selbst geweiht wird. Man fragt sich, wozu denn das Krankenöl ausserhalb dieses Ritus geweiht wird. Diente dieses Öl etwa nur als Sakramentale zum privaten Gebrauch der Gläubigen? Oder gab es doch ausser dem Ritus der « Lampen » noch eine andere Zeremonie, von der wir keine Spur in den uns erhaltenen Handschriften hätten? Oder wurde früher beim Ritus der Lampen schon vorher geweihtes Öl verwendet? Wir müssen gestehen, dass wir uns keine Antwort auf diese Fragen geben können.

Ein konvertierter Priester in Jerusalem erklärte mir, dass der Ritus der *Candelae* gar nicht als das Sakrament der Krankenölung aufgefasst werde, sondern nur als Sakramentale gelte. Die gewöhnliche Auffassung ist dies aber nicht. Meistens erklärte man mir, es gebe zwei Arten, die Krankenölung zu spenden: den kurzen Ritus, der gewöhnlich gebraucht wird, und den langen der *Candelae*. Dieser lange Ritus kann ausgeführt werden für Priester

([32]) *Nomoc.* Cap. III. s. 5. BEDJAN S. 34. MAI S. 18. *Codif.* S. 81/83.

([33]) J. PARISOT, *La Bibliothèque du Séminaire de Charfet.* R. O. C. IV. (1899) S. 164.

([34]) DENZINGER I. S. 185/86.

und auch für Laien, wenn man es wünscht. Praktisch scheint er selten zu sein. Bei den katholischen Syrern ist er ausser Gebrauch.

Wie wird das Öl bei der Krankensalbung angewandt? Welche Körperteile werden gesalbt? Heute macht man bei dem kurzen Ritus drei Kreuze auf der Stirn, den Augen, den Ohren, der Nase, dem Mund, den Händen, den Füssen. Wenn zwei gleiche Glieder gesalbt werden, so macht man zwei Kreuze auf dem rechten Glied und eines auf dem linken. Wenn der Kranke dem Tode nahe ist, wird ein abgekürzter Ritus gebraucht. Man salbt auf der Stirne, Brust und rechter Hand oder auch nur auf der Stirne. Der lange Ritus der *Candelae* zerfällt in 5 Offizien. Bei jedem folgenden Offizium werden die Salbungen der vorhergehenden wiederholt und neue hinzugefügt. Nach einem in Indien gedruckten jakobitischen *Rituale* zeichnet der Priester zuerst drei Kreuze « zwischen den Augen » (= auf der Stirn), dann auf der Brust, auf den Knien (oder den Fussgelenken?) auf den Händen (zwei auf der rechten, eines auf der linken Hand), auf der Nase, auf dem Mund, auf den Ohren, auf den Nieren. Am Schluss beschreibt der Priester noch drei Kreuze über den ganzen Leib, ein Kreuz über das Gesicht und eines « über die Mitte » des « Büssenden » ([35]).

2. Die Worte.

Die Formel beim kurzen Ritus lautet bei der Salbung auf der Stirne: « Du wirst gereinigt und entsühnt und geheiligt, und es werden dir nachgelassen deine Fehler und deine Sünden, die du getan hast willentlich oder nicht willentlich, mit Kenntnis oder ohne Kenntnis, und es mögen weichen von dir alle schlechten Gedanken und alle Wirksamkeit Satans, im Namen des Vaters +, Amen, und des Sohnes +, Amen, und des lebendigen und Heiligen Geistes + zum Leben der Ewigkeit, Amen! » Bei der Salbung der Augen: « Es erbarme sich deiner der Herr und Gott durch sein reichliches Erbarmen und er verzeihe dir alles, was du gesündigt hast, durch das Sehen ». Bei den folgenden Salbungen wird dieselbe Formel angewandt, nur heisst es entsprechend: « Durch das Gehör, durch den Geruchssinn, durch den Geschmackssinn,

([35]) *Rituale* (Indien), *Ritus der Candelae*. S. 15 ff.

durch das Gehen » ([36]). Beim Ritus der *Candelae* ist die Formel bei allen Salbungen die gleiche, und zwar dieselbe wie beim kurzen Ritus bei der Salbung auf der Stirne. (Nur fehlt das : « Du wirst entsühnt » ([37]). Im Notfall, wenn der Kranke in den letzten Zügen liegt, genügt es zu sagen : « Es wird gesalbt N. N. im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes ». Diese Formel nannte man mir in Mossul.

III. - **Wirkungen der Krankenölung.**

Aus diesen Formeln wie aus den oben angeführten Texten ersehen wir, was als Wirkung der Krankenölung angesehen wird. In den Formeln wird die geistige Wirkung der Salbung hervorgehoben : Vergebung der Sünden, Schutz gegen die Versuchungen. In den Texten der Autoren wird besonders die Wirkung für den Leib betont : die Heilung der Krankheit.

Kann die Krankenölung im Notfall auch die schweren Sünden nachlassen? Die Autoren behandeln die Frage nicht. Die Priester, die ich danach fragte, erklärten, dass die schweren Sünden nicht nachgelassen werden könnten, auch im Notfall nicht. Dafür sei allein die Beichte da. Auch wurde geltend gemacht, dass die Frage nicht praktisch werde. Denn, wenn der Kranke Zeichen der Reue gegeben hat, gibt man in jedem Falle die Absolution, wenn dies nicht der Fall ist, so gibt man weder Absolution noch Krankenölung. Also ist die Frage müssig. Es wurde aber auch die Ansicht geäussert, dass Gottes Barmherzigkeit doch auch durch die Letzte Ölung allein die schweren Sünden nachlassen könne. Der *Katechismus* sagt zur Sache : « Sie verzeiht die Sünden (die lässlichen) und sie schenkt dem Kranken Geduld und Mut und Trost und vielleicht die Heilung von seiner leiblichen Krankheit » ([38]). Also auch hier wird durch die ausdrückliche Beifügung : « die lässlichen » klar genug gesagt, dass die schweren Sünden durch die Krankenölung nicht nachgelassen werden können.

([36]) Hdschr. E. S. 36/37.
([37]) *Rituale, Candelae* S. 16.
([38]) *Katech.* S. 53.

IV. - Der Spender der Krankenölung.

Der Spenden auch dieses Sakramentes ist der Priester. Nur der eine Text des BAR HEBRAEUS scheint entgegenzustehen: « Sie (die Diakonissin) salbt mit dem Öl der Gnade die Frauen, die krank sind » ([39]). Bar Hebraeus beruft sich hierfür auf JAKOB VON EDESSA. Ganz ähnlich heisst es im *Buch des Candelaber*: « Und sie (die Diakonissin) salbt auch die Gnade (= mit dem Öl der Gnade) die Frauen, die krank sind » ([40]).

Auch ASSEMANI zitiert JAKOB VON EDESSA für die gleiche Sache ([41]). DENZINGER bemerkt hierzu, es handle sich wohl nur um ein Sakramentale. Ausserdem besage der Text bei Jakob v. E. nur, dass die Frauen von den Diakonissinnen besucht werden ([42]). In der Tat heisst die Stelle im 24. Canon des Jakob v. E.: « Sie besucht die kranken Frauen und bedient sie » ([43]). Der Text wird wohl verschiedene Lesarten haben. Sonst wird jedenfalls immer die Krankenölung dem Priester vorbehalten. Für die Ölweihe ist nach der alten Tradition der syrischen Kirche auch der Priester zuständig. Texte dafür wurden oben schon gebracht. Entgegen steht nur der Nomocanon, der die Weihe des für die Krankenölung dienenden Öles dem Bischof vorbehält ([44]). Heute wird das beim kurzen Ritus gebrauchte Öl vom Bischof geweiht, das Öl für den langen Ritus dagegen durch den Priester.

V. - Der Empfänger des Sakramentes.

In den oben angeführten Texten ist für gewöhnlich von Kranken im allgemeinen als den Empfängern der Krankensalbung die Rede. Im Ritus der *Candelae* wird von denen, « die im Todeskampf sind », gesprochen ([45]). In der Einleitung heisst es aber: « Mit

([39]) *Buch der Blitze*. fol. 134 r.
([40]) *Candelaber* fol. 193 r.
([41]) B. O. II. *Dissertatio de Monoph.* N° X. S. 123.
([42]) DENZINGER I. S. 187.
([43]) KAYSER S. 19.
([44]) *Nomoc.* cap. III. s. 5. BEDJAN S. 34. MAI S. 18.
([45]) *Rituale, Candelae* S. 52.

der Kraft der Hl. Dreifaltigkeit drucken wir den Ritus der Lampen, der ausgeführt wird über dem, der sich der Busse nähert, ob er nun krank oder gesund ist ». Dann wird der klassische Text bei Jacobus 5. Kap. erwähnt ([46]). Im Text des Ritus wird der Empfänger gewöhnlich « der Büssende » genannt. Es wird auch gesagt, dass er neben dem Tisch knien soll ([47]). Er wird also als wenigstens nicht schwer krank vorausgesetzt. Die heutige Auffassung ist, dass alle Kranken das Sakrament empfangen können. Todesgefahr ist nicht nötig. Für gewöhnlich wird auch die Wiederholung der Salbung in derselben Krankheit als möglich angesehen. Auch alte Leute können die Krankenölung empfangen, auch wenn sie nicht gerade krank sind. Man beruft sich auf die klassische Schriftstelle, wo von Kranken ganz allgemein die Rede ist. Was die kleinen Kinder angeht, so erhielt ich keine einheitliche Antwort. In Beirut sagte man mir, man gebe Kindern bis zum Alter von 15 Jahren nicht die Letzte Ölung. In Damaskus und Mossul dagegen meinte man, man könne auch kleinen Kindern zur Heilung des Leibes die Krankenölung spenden. Die Praxis scheint nicht einheitlich zu sein.

Es ist allgemeine Gewohnheit, so versicherte man mir, die Krankenölung in schwerer Krankheit zu empfangen. Meist wartet man bis zum letzten Augenblick. Das wird aber als Missbrauch angesehen. Auch der *Katechismus* mahnt, die Letzte Ölung rechtzeitig zu empfangen: « Man muss diese Salbung empfangen, bevor die Krankheit siegt (= bevor der Kranke das Bewusstsein verliert), obgleich es auch noch nützlich ist, sie nach ihrem Siege zu empfangen, wenn nur der Kranke vorher schon darum gebeten hat » ([48]).

([46]) a. a. O. S. 1.
([47]) a. a. O. S. 2.
([48]) *Katech.* S. 53.

G. - Das Sakrament der Weihe.

I. - Existenz des Sakramentes und Einsetzung durch Christus.

Die Existenz der Weihe als eines von Christus eingesetzten Sakramentes von Beginn der syrisch-monophysitischen Kirche an unterliegt keinem Zweifel. PS.-DIONYSIUS beschreibt die Riten der Weihe und sagt von der Handauflegung, dass sie den väterlichen Schutz Gottes bedeute, unter dem die Geweihten als heilige Söhne sicher leben, die feindlichen Mächte in die Flucht schlagen und die priesterlichen Gewalten ausüben (1).

SEVERUS VON ANTIOCHIEN und PHILOXENUS sprechen oft von der Weihe besonders bei der Frage des Wertes der durch Häretiker gespendeten Weihen. Dass diese Frage hier gestellt wird, beweist, dass es sich bei der Weihe um eine Geistmitteilung handelt. Denn nur so kommt es zu dem Problem, wie die Häretiker, die den Geist nicht haben, ihn mitteilen können.

BAR KEPHA sagt im *Kommentar zu den Mysterien der Weihe*, dass Christus bei der Himmelfahrt, als er die Hände über die Jünger ausbreitete, sie zu Bischöfen geweiht habe (2).

So wird also die Handauflegung der Bischofsweihe auf Christus zurückgeführt. Die in der Apostelgeschichte berichtete Handauflegung bei der Aussendung des Paulus und Barnabas fasst er als Weihe auf (3). Er leitet aus dieser Stelle ab, dass mehrere Bischöfe bei der Weihe eines Bischofs mitwirken müssen (4). Nach BAR WAHBUN hat der Herr die einzelnen Weihegrade nicht bloss

(1) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 3, 3. col. 512 A.
(2) Hdschr. D. S. 370.
(3) a. a. O. S. 673.
(4) a. a. O. S. 367.

eingesetzt, sondern auch selbst ausgeübt: « Diese neun Rangstufen hat unser Herr ausgeübt (ܥܒܕ) und er hat sie seinen Aposteln anvertraut. Die Stufe des Lesers hat er ausgeübt, als man ihm in der Synagoge zu lesen gab, die Stufe der Subdiakone, als er die Geissel machte und die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb, die Stufe der Diakone, als er die Scharen in der Wüste ordnete, die Stufe des Priestertums, als er das Brot im Abendmahlssaale segnete, das Bischofsamt, als er seine Hände ausbreitete über die Apostel bei der Himmelfahrt. Den Jüngern aber hat er das Priestertum gegeben zu drei Zeiten: zuerst, als er sie zu zweien ins Judenland sandte. Da hat er sie zu Diakonen gemacht und hat ihnen die Macht über die bösen Geister gegeben und, dass sie Kranke heilen. Die zweite Zeit war nach der Kreuzigung. Da hat er sie zu Priestern gemacht als er sagte: Empfanget den Hl. Geist. Wenn ihr jemandem die Sünden nachlasset, so sind sie nachgelassen. Die dritte Zeit: da hat er sie zu Bischöfen gemacht und er hat ihnen das Priestertum geschenkt, als er zum Himmel auffuhr und seine Hände erhob und sie segnete » (5). BAR SALIBI erklärt ebenfalls, wie der Herr als der wahre Lehrer die einzelnen Rangstufen persönlich ausgeübt habe. Seine Ausführungen stimmen fast ganz mit denen Bar Wahbuns überein. Für das Diakonat fügt er hinzu, dass Christus es ausübte, als er den Jüngern die Füsse wusch. Das Bischofsamt übte er aus, als er die Jünger anhauchte und sagte: « Empfanget den Hl. Geist! », das Patriarchenamt, als er in den Himmel auffuhr, seine Hände erhob und sie segnete (6).

Bar Salibi deutet wie Bar Kepha die Handauflegung auf Paulus und Barnabas als Bischofsweihe (7). Die in der Apostelgeschichte (6, 6) erzählte Wahl der Diakone durch Handauflegung erklärt er als Diakonatsweihe und bemerkt dazu, dass sich so dieser Gebrauch durchgesetzt habe, denn die Apostel hätten dies durch die Hilfe der Gnade des Hl. Geistes getan (8). Bar S. scheint also anzunehmen, dass die Apostel hier zum erstenmal das Zeichen der Handauflegung auf Eingebung des Hl. Geistes hin für die Weihe anwandten.

(5) *Erklärung der Geheimnisse*. Hdschr. B. S. 133/34.
(6) VASCHALDE, *D. B. Ṣalibi, Comm. in Ev.* S. 8.
(7) SEDLACEK, *In Apoc.* etc. S. 65.
(8) a. a. O. S. 42.

BAR HEBRAEUS handelt im *Buch des Candelaber* über die Frage: « Ob vom Herrn diese drei « Vollendungen » den Aposteln übergeben wurden und diese sie uns überliefert haben oder ob sie von dem Ihrigen (uns übergeben haben). Wir sagen, dass von dem Erlöser die Apostel empfangen haben und sie uns übergeben haben. Dies erhellt daraus dass, als er sie zu zwei und zwei sandte und ihnen die Gewalt gab über die Krankheiten und die bösen Geister und sprach: Die Aussätzigen reinigt usw., da hat er sie zu Diakonen, d. i. zu Reinigern gemacht und als er sie anhauchte und sprach: Empfanget den Hl. Geist — und hinzufügte: Wenn ihr jemandem seine Sünden nachlasset, so sind sie nachgelassen, da hat er sie zu Priestern gemacht. Und als er seine Hand erhob und sie segnete, zur Zeit seiner Auffahrt, da machte er sie zu Bischöfen » ([9]). Im *Buch der Blitze* findet sich das Gleiche ([10]). Im *Evangelienkommentar* erklärt er den Text Joh. 20, 22 in dem Sinne, dass Christus die Apostel hier zu Priestern weihte und ihnen die Gewalt gab, Sünden nachzulassen, aber nur vorläufig bis zur Geistsendung ([11]).

II. - Grade der Weihe.

PS.-DIONYSIUS bringt seinem System entsprechend eine Dreiteilung. Der Dreiteilung der himmlischen Hierarchie entsprechen: Bischöfe, Priester, Diakone ([12]). Die Diakone sind die Reiniger, die Priester die Erleuchter, die Bischöfe die Vollender. Diese Einteilung wird grundlegend bei den syrischen Theologen. Nur hat man später Unterteilungen hinzugefügt. Aber die Dreiheit: Reiniger, Erleuchter, Vollender und die Parallele mit der himmlischen Hierarchie kehren immer wieder.

SEVERUS VON ANT. erwähnt in einer seiner Homilien folgende Stufen: Sänger, Leser (nicht alle Sänger sind auch Leser; denn es ist von denen die Rede, die aus der Gruppe der Sänger bei den Lesern eingeschrieben sind), Subdiakone, Diakone, Priester,

([9]) *Candelaber* fol. 193 v.
([10]) *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 2. fol. 134 r.
([11]) EARDLEY, *Comm. on the Gospels*. S. 159.
([12]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 1, 5. 6. col. 505/507.

Bischof, Erzbischof, Patriarch ([13]). In einem Brief spricht Severus von Lesern, Sängern und Subdiakonen. Die Subdiakone haben das Recht, vor den Lesern einherzugehen ([14]). Neben den Diakonen kennt Severus auch den Archidiakon, der den ersten Platz unter den Diakonen einnimmt ([15]) und dessen Sache es ist, zur Diakonatsweihe zuzulassen ([16]). Über das Amt der Diakonissin und das des Chorbischofs und des Periodeutes bei Severus wird weiter unten die Rede sein.

Das *Testamentum Domini* gibt folgende Rangordnung der Kleriker bei der Kommunion: Bischof, Priester, Diakon, Witwen (!), Leser, Subdiakone. Unter den Frauen kommunizieren zuerst die Diakonissinnen ([17]). Im dritten Buch des *Octateuchs* werden genannt: Bischof, Priester, Diakon, Leser, Witwen, Diakonissinnen ([18]). Im sechsten Buch wird auch der Sänger erwähnt ([19]), ebenso im achten ([20]).

BAR WAHBUN zählt den neun Chören der Engel entsprechend neun Stufen der kirchlichen Hierarchie auf: Sänger Leser, Subdiakon, Diakon, Priester, Periodeutes, Bischof, Metropolit, Patriarch ([21]). Dieselbe Parallele mit den neun Chören der Engel finden wir auch bei BAR SALIBI: Patriarch, Metropolit, Bischof (= Cherubim, Seraphim, Thronen): 1. Kirche; Priester, Diakon, Subdiakon (= Mächte, Herrschaften, Gewalten): 2. Kirche; Leser, Sänger, Psalmist (= Fürstentümer, Erzengel, Engel): 3. Kirche ([22]).

BAR SHAKKO bringt ebenfalls die 9 Chöre der Engel. Für das kirchliche Priestertum hat er aber Ps.-Dionys entsprechend nur drei Rangstufen: Bischof, Priester, Diakon ([23]). BAR HEBRAEUS zählt auch nur diese drei auf. Er lehnt ausdrücklich die Einteilung

([13]) Homilie 99. P. O. XXII. S. 215. 220.
([14]) BROOKS V. II. P. I. S. 39/40.
([15]) a. a. O. S. 19.
([16]) a. a. O. S. 127.
([17]) NAU, *La version* S. 32.
([18]) a. a. O. S. 78.
([19]) a. a. O. S. 100, N° 7
([20]) a. a. O. S. 119, N° 24. S. 122, N° 42.
([21]) *Erklärung der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 133.
([22]) In seiner bei Inthronisation des Patriarchen Michael gehaltenen Rede. Vergl. CHABOT, *Journal Asiatique* ser. X. tom. 11 (1908) S. 108.
([23]) *Buch der Schätze.* Kap. 35. fol. 53 v.

in neun Stufen ab. Er bringt den Einwand, dass den neun Chören der Engel doch neun Stufen im Priestertum entsprechen müssten: Patriarch, Metropolit, Bischof — Priester, Diakon, Subdiakon — Leser, Sänger, Exorzist. Die Antwort auf diesen Einwand lautet: Gegenüber den d r e i himmlischen Kirchen, von denen jede drei Rangstufen hat, gibt es nur e i n e vierte Kirche: das ist die irdische. Er beruft sich auf Dionysius, der auch nur drei Rangstufen für die kirchliche Hierarchie gelten lässt. Weiter macht er geltend: Es geht nicht an, den Subdiakon mit Priester und Diakon zusammen aufzuzählen. Denn er empfängt nicht die Gabe (des Hl. Geistes), sondern er bereitet sich nur darauf vor. Leser, Sänger und Exorzist gehören auch nicht dahin. Denn ihnen wird nur ein Ehrenamt gegeben, sie erhalten keine eigentliche Weihe durch Handauflegung ([24]). In unserer theologischen Sprache würde das heissen: Nur Bischof-Priester- und Diakonatsweihe sind Sakrament. Die übrigen Weihen sind es nicht. Auch im *Nomocanon* werden Subdiakon, Sänger, Leser und Ezorzist erwähnt ([25]).

ASSEMANI zählt in seiner *Dissertatio de Monophysitis* folgende Grade auf: Sänger, Leser, Subdiakon, Diakon, Archidiakon, Priester, Chorbischof, Periodeutes, Bischof, Metropolit, Patriarch ([26]). Nach Assemani ist keine Spur der Tonsur zu finden im Pontificale der Jakobiten ([27]).

Heutzutage zählt man neun Grade, den neun Chören der Engel entsprechend auf. Einheitlich ist die Aufzählung auch heute nicht. Man nennt: Sänger, Leser Subdiakon, — Sakristan (ساعور) Diakon, Priester, — Bischof, Metropolit, Patriarch. Oder: Sänger, Leser, Sudiakon, — Diakon, Archidiakon, Priester, — Bischof, Maphrian (Vertreter des Patriarchen im Osten) Patriarch.

Die Tonsur vor der Weihe zum Sänger ist jedenfalls heute allgemein üblich. Das sei immer so gewesen, erklärt man. Die Funktion des Chorbischofs ist natürlich auch heute bekannt. Aber unter den neun Rangstufen wird er nicht aufgezählt. Heute ist das Amt des Chorbischofs zu einem blossen Titel geworden.

([24]) *Buch der Blitze*. P. VII. Kap. 1. fol. 129 r. v. 130 v. 131 r.
([25]) *Nom.* cap. VII. s. 8. BEDJAN S. 100. MAI S. 52.
([26]) B. O. II. *Diss. de Monoph.* N° X, S. 119.
([27]) a. a. O. S. 120.

III. - Funktionen der einzelnen Grade.

1. Der Bischof.

Nach PS.-DIONYSIUS ist der Bischof der Vollender. Die ihm eigenen Funktionen sind: die Myronweihe, die Weihe der Priester und Diakone, die Konsekration des Altares: « Daher hat die göttliche Anordnung die Heiligung der hierarchischen Ordnungen, die Weihe des göttlichen Öles und die heilige Konsekration des Altares der Weihegewalt der gotterfüllten Hierarchen ausschliesslich zugeteilt » ([28]).

Ebenso werden bei BAR KEPHA dem Bischof die Weihen und die Myronweihe vorbehalten ([29]).

Der Patriarch JOHANNES X. sagt, dass der Bischof weiht: Priester und Diakone, das Myron, die Altäre und die Kirchen ([30]). BAR WAHBUN schreibt in seiner *Erklärung der Geheimnisse*, dem Bischof seien 5 Talente gegeben: « Priestertum und Taufe und die Geheimnisse, das Lehramt und das Hirtenamt. Und wiederum 5 Talente: Bischofsamt, Priesteramt, Diakonat, Subdiakonat, Leseramt ». Also der Bischof hat die Fülle des Priestertums, Lehramt und Hirtenamt. Durch das Bischofsamt weiht er Priester und Diakone. Durch das Amt des Lesers reinigt er das Volk Gottes und lehrt es. Durch das Subdiakonat dient er dem Tempel und er liest vor und erleuchtet die Kirche. Durch das Diakonat reinigt er und vollendet das Volk und die Kirche. Durch das Priesteramt spendet er die Taufe und macht die Menschen zu Kindern Gottes und er macht sie der Geheimnisse teilhaftig » ([31]).

BAR SALIBI sagt in seinem Evangelienkommentar, wo er die Parabel von den Talenten erklärt, dass die fünf Talente das Bischofsamt bedeuten. « Denn er gab ihm (dem Bischof) das Hohepriesteramt, das Amt des Hirten, das Lehramt, die Gewalt, die Geheimnisse des Leibes und Blutes zu konsekrieren und das Dia-

([28]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 1, 5. col. 505. Vergl. J. STIGLMAYR S. J., *Die Lehre von den Sakramenten und der Kirche nach* PS.-DION. Zeitschrift für kath. Theologie XXII. (1898/99) S. 292.

([29]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 2. fol. 132 r. – 137 v.

([30]) NAU, *Lettre du P. Jean X.* S. 191.

([31]) *Erklärung der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 129.

konat » – – – « Durch das Hohepriesteramt vollzieht er die Auflegung der Hände, die Weihe des Myron, er weiht Altäre und Kirchen – – – » (32). B. SHAKKO schreibt im *Buch der Schätze*: « Er (der Bischof) vollendet unser ganzes Priestertum und alle Geheimnisse der heiligen und apostolischen Kirche. – – – Durch ihn werden sie (die Geheimnisse) vollzogen und er weiht das heilige Öl, durch welches die Geheimnisse der Kirche vollendet werden, das heisst der Altar und die Taufe » (33). BAR HEBRAEUS lehrt, dass die Weihe des Myron Sache des Bischofs sei: « Wenn nicht das göttliche Myron wäre, das speziell vom Bischof geweiht wird, – – – » (34). Derselbe Autor betont im *Buch der Blitze*, dass dem Bischof die Weihe der Kirchen und der Altäre und der Altartafeln vorbehalten sei. Dionysius habe zwar nichts darüber, aber so entspreche es der Tradition der Väter und auch der mosaischen Tradition (35). Bar H. nennt den Bischof, der dionysischen Terminologie entsprechend, den *Vollender* (36). Der Bischof hat die ganze Fülle des Priestertums, so auch das Amt der Erleuchtung und der Reinigung (37). Der *Nomocanon* reserviert dem Bischof mit Berufung auf Severus das Recht, den Altar zu salben (38).

Nach SEVERUS VON ANTIOCHIEN muss der Bischof notwendig eine Diözese haben. Der Bischof muss eine bestimmte Kirche haben wie der Bräutigam eine Braut (39).

2. Der Chorbischof und der Periodeutes.

Bereits bei Severus werden Chorbischof und Periodeutes erwähnt. Im *Brief an Simeon, Bischof von Chalcis*, ist die Rede von einem « chorepiscopus and also periodeutes of the village of Thelhadin » (40). Gleich darauf heisst es: « Chorepiscopus *or* pe-

(32) VASCHALDE, *D. B. Ṣalibi, In Ev.* S. 43.
(33) Kap. 35. *Buch der Schätze.* fol. 54 r.
(34) *Candelaber* fol. 192 r.
(35) *Buch der Blitze.* fol. 137 r. v.
(36) a. a. O. fol. 130 v.
(37) a. a. O. fol. 129 r.
(38) *Nom.* cap. I. s. 6. BEDJAN S. 12/13. MAI S. 8. *Codif.* S. 5.
(39) BROOKS V. II. P. I. S. 211.
(40) a. a. O. S. 104/5.

riodeutes ». In einem anderen Briefe an den gleichen Adressaten wird gesagt, dass es Sache des Chorbischofs sei, die Angelegenheiten eines ländlichen Bezirkes zu verwalten (41). Severus spricht von einem Chorbischof *oder* Periodeutes. Es scheint sich also um dasselbe Amt zu handeln. Oder wenigstens sind beide Funktionen in der Hand derselben Person vereinigt (42).

In der von BROOKS herausgegebenen *Vita des Johannes, Bischofs von Tella* wird ein Christophorus, chorepiscopus Amidae erwähnt (43).

RAHMANI zitiert einen Brief des Patriarchen ATHANASIUS (614-44), dem zufolge der Abt eines Klosters Chorbischof sein soll. Er soll an Rang über den anderen Chorbischöfen der Gegend, unmittelbar nach den Bischöfen stehen (44).

Nach ASSEMANI sind Chorbischof und Periodeutes nicht dasselbe. Der Unterschied besteht darin, dass der Chorbischof einen festen Sitz hat und ordentliche Jurisdiktion. Der Periodeutes dagegen ist Visitator, wie der Name sagt, und er hat nur delegierte Jurisdiktion (45). Die Weihe der beiden ist aber nach Assemani die gleiche (46).

Nach GILLMANN waren die Chorbischöfe ursprünglich wirkliche Bischöfe, Landbischöfe. Der Name «χωρεπίσκοπος» kommt von «χώρα» = regio, pagus (47). Die Chorbischöfe werden nach dem gleichen Autor heute noch bei den Jakobiten von den Periodeuten unterschieden (48). Ich habe nichts von dieser Unterscheidung feststellen können. Sie spielt jedenfalls gar keine Rolle mehr, da das Amt des Chorbischofes zu einem blossen Ehrentitel herabgesunken ist.

Über das Amt des Chorbischofes in Syrien handelt auch PARISOT (49). Er beschreibt nach der Weiheliturgie die Funktionen

(41) a. a. O. S. 108.
(42) a. a. O. S. 109/10.
(43) E. W. BROOKS, *Vita Johannis Tellae*. S. 38.
(44) RAHMANI, *Studia Syriaca* I. S. 29.
(45) B. O. III. P. II. S. 829 ff.
(46) B. O. II. *Diss. de Monoph.* N° X, S. 119.
(47) FR. GILLMANN, *Das Institut der Chorbischöfe im Orient*. München 1903. S. 2/3.
(48) a. a. O. S. 114.
(49) J. PARISOT, *Les chorévêques*. R. O. C. VI. (1901) S. 157 ff.

des Chorbischofs. Er empfängt die Gewalt, die Diakone zu leiten, dem Volke zu befehlen und den Grossen. Zwei Chorbischöfe stellen den Ordinandus bei der Bischofsweihe dem Archidiakon vor, der ihn dem weihenden Bischof zuführt (50).

Nach dem *Nomocanon* ist es auch Sache des Periodeuten, Subdiakone, Lektoren und Exorzisten zu promovieren (51).

3. *Der Priester.*

Er ist nach *Ps.-Dionysius* der Erleuchter (52). BAR WAHBUN schreibt in der *Erklärung der Geheimnisse*: « Zwei Vollmachten hat er (der Priester): die Reinigung wie der Diakon und die Erleuchtung, die dem Priester eigen ist. Erleuchter nämlich wird der Priester genannt, weil er durch seine Wirksamkeit die, welche getauft werden, erleuchtet durch die drei Lichter (Trinität!). Und deshalb hat Christus gesagt: Ihr seid das Licht der Welt. Und er empfängt zwei Talente d. h. zwei Geschenke: die Reinigung und die Erleuchtung, die Taufe und die Darbringung des Opfers. Und er ist der Wirt, der zwei Denare genommen hat und für den Menschen, der mit Wunden geschlagen war, gesorgt hat » (53).

Bei BAR SHAKKO und BAR HEBRAEUS (54) kehrt der Gedanke des Dionysius wieder: Der Priester ist Erleuchter.

Wie bei den einzelnen Sakramenten ausgeführt wurde, ist es Sache des Priesters zu taufen, die Firmung zu spenden, das hl. Opfer darzubringen, die Absolution und die Letzte Ölung zu spenden. Nach der heutigen Auffassung der Syrer vollzieht der Priester durch seinen Segen auch das Sakrament der Ehe.

4. *Der Diakon.*

Über die Frage, inwieweit es dem Diakon zusteht zu taufen, wurde schon gehandelt, ebenso darüber, dass er « den Kelch bezeichnen » kann. (Vergl. oben S. 112-13 170!)

(50) a. a. S. 170.
(51) *Nomoc.* cap. VII. s. 8. BEDJAN S. 101. MAI S. 52.
(52) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 1, 6. col. 505 D.
(53) *Erkl. der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 126/27.
(54) *Buch der Schätze.* Kap. 35. fol. 54 v. *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 1. fol. 130 v.

Nach PS.-DIONYSIUS ist der Diakon der Reiniger ([55]). Diese Bezeichnung kehrt bei den Autoren immer wieder, so z. B. bei GEORG DEM A. B.. Nach ihm übt der Diakon dieses Amt aus durch Unterweisung der Täuflinge in der hl. Schrift ([56]). Ebenso ist es nach dem *Testamentum Domini* Sache des Diakons, die Katechumenen zu unterrichten ([57]). BAR SALIBI: « Dem Diakon ist es gegeben zu reinigen (die Gefässe des Dienstes) und die Proklamationen vorzunehmen » ([58]). BAR WAHBUN sagt, dass der Diakon der Reiniger dessen sei, der zur Taufe kommt ([59]). Bei BAR SHAKKO heisst es: « Die Rangstufe der Diakone reinigt und unterscheidet » ([60]). Ebenso nennt BAR HEBR. die Diakone Reiniger ([61]).

Dass der Diakon nur auf einem Knie kniet bei der Weihe, wird allgemein im Anschluss an Dionysius ([62]) dahin gedeutet, dass er eben nur das eine Amt des Reinigens habe ([63]). Neben dem Reinigen kommt dem Diakon das « Unterscheiden » zu, d. h. er hat das Amt, Ordnung in der Kirche zu halten, den Rangstufen ihre Plätze anzuweisen ([64]).

Ist es Sache des Diakons zu predigen und das Evangelium zu verlesen? RABBULA VON EDESSA sagt, dass, wenn Priester vorhanden sind, diese das Evangelium verlesen sollen, nicht die Diakone ([65]). Also, wenn kein Priester da ist, scheint es, dann darf der Diakon es tun. Nach JAKOB VON EDESSA kann der Diakon mit Erlaubnis des Priesters das Evangelium verlesen ([66]). Nach GEORG DEM A. B. ist das Verlesen der Schriften und das Predigen Sache des Diakons ([67]).

Kann der Diakon die hl. Kommunion austeilen? RABBULA VON EDESSA setzt voraus, dass er dies normalerweise tut,

([55]) *Eccl. Hier.* a. a. O. col. 508 A.
([56]) RYSSEL, *(Erl. der Sakr.)* S. 37. (vergl. auch PS.-DIONYS. a. a. O.)
([57]) NAU, *La version* S. 49.
([58]) VASCHALDE, *D. B. Ṣalibi In Ev.* S. 43.
([59]) *Erklärung der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 124.
([60]) *Buch der Schätze.* Kap. 35. fol. 54 v.
([61]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 1. fol. 130 v.
([62]) *Eccl. H.* cap. V. 3, 7. 8. col. 516 A.
([63]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 2. fol. 133 v.
([64]) THEODOR BAR WAHBUN, *Erkl. der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 124. GEORG DER A. B. RYSSEL S. 40 *(Erl. der Sakr.).*
([65]) NAU, *Les canons* etc. can. 69, S. 90.
([66]) KAYSER S. 45.
([67]) RYSSEL S. 40.

wenn er sagt, dass Priester und Diakone für das Kommunionausteilen keine Gaben annehmen sollen ([68]). Nach dem *Testamentum Domini* soll der Diakon nicht dem Priester die Kommunion geben. Sonst aber kann er den Gläubigen die Kommunion reichen und sie auch zu den Kranken bringen ([69]). (Vergl. oben S. 177-78!)

Welche Funktionen werden sonst noch dem Diakon zugeschrieben? Im *Testamentum D.* heisst es, dass der Diakon tun soll, was der Bischof ihm befiehlt. Liebestätigkeit, Dienst für die Gäste sind seine Sache ([70]). Im sechsten Buch des *Octateuchs* wird dem Diakon das Recht abgesprochen zu segnen ([71]). JAKOB VON EDESSA sagt: « Die Diakonen sind nicht befugt, wie die Priester an der Spitze der Gemeinden zu beten, sondern, wenn sie Weihrauch auflegen, sollen sie still und unbemerkt beten und wenn sie oder Laien am Schluss ihrer Gebete (laut) sprechen: Amen, so sind sie nicht zu tadeln. Wenn der Priester nicht da ist, darf der Diakon den Gottesdienst halten, beten und mit dem Rauchfass räuchern, doch ohne dass er beim Weihrauchgebet seine Stimme hören lässt, ausser am Schluss beim Amen. Und wenn er das Evangelium lesen will, tut er wohl daran » ([72]).

Im *Brief der heiligen Vater an Priester in Nisos* heisst es, dass der Diakon an einer weltlichen Tafel, wenn kein Priester da sei, denen, die mit ihm essen, den Segen geben könne ([73]).

Heutzutage verliest nicht der Diakon das Evangelium, sondern der Priester. Der Diakon kann ein Begräbnis vornehmen, wenn kein Priester vorhanden ist.

5. *Der Subdiakon.*

Das Subdiakonat ist eine niedere Weihe. Vergleiche dazu die oben (S. 226) zitierte Stelle bei BAR HEBR., wo er sagt, dass der Subdiakon nicht die Gabe des Hl. Geistes empfange im Gegensatz zum Diakon! BAR WAHBUN hat folgendes: « Der Subdiakon wird

([68]) NAU, *Les canons* etc. can. 84, S. 91.
([69]) NAU, *La version* S. 70, X. 3, 4. S. 74, XX. 5. VI. Buch 1. 100. I. 5.
([70]) a. a. O. S. 49. XXXIV.
([71]) NAU, *La version* S. 100. I. 5.
([72]) KAYSER S. 44/45.
([73]) NAU, *Littér.* S. 115.

für die Kirche geweiht und nicht für den Altar. Ihr Name bezeichnet, dass sie nach dem Diakon sind. Er hat keine von den Vollmachten des Priestertums, sondern ihm obliegt der Dienst in der Kirche und dass er die Kerzen anzünde und die Tore bewache und kehre. Er hat nicht das Recht, den heiligen Altar zu berühren oder irgendwie die hl. Geräte » ([74]). Im gleichen Sinne spricht auch der *Nomocanon* ([75]).

Heutzutage werden Jungen von 16-20 Jahren zu Subdiakonen geweiht. Es ist keinerlei Verpflichtung mit der Weihe verbunden. Die Messdiener empfangen gewöhnlich die Weihe der *Sänger*, oft auch die der *Leser*.

Der Exorzist: Ein Weiheritus besteht nicht. Das Amt wird von BAR HEBR. erwähnt. (Vergl. oben S. 226!) Im 5. Buch des *Octateuchs* wird ausdrücklich gesagt, dass der Exorzist nicht durch eine Weihe erwählt werde ([76]).

6. Die Diakonissin.

Es wurde schon an anderer Stelle besprochen, was sie bezüglich des Kommunionausteilens kann. (Vergl. S. 177-78!) Ihre Funktionen im einzelnen zu beschreiben, hat nur kanonistisches, kein theologisches Interesse. Es wird des öfteren betont, dass ihr keinerlei priesterliche Funktionen zustehen. So z. B. im 6. Buch des *Octateuchs* ([77]). Im übrigen möge es genügen auf die Literatur und die Quellen zur Sache kurz hinzuweisen ([78]). Heute gibt es keine Diakonissinnen mehr.

IV. - Das hl. Zeichen der Weihe.

Bei allen eigentlichen Weihen ist *die Handauflegung* das entscheidende Zeichen. Der Text bei PS.-DIONYS über die Bedeutung der Handauflegung wurde schon erwähnt (S. 222). Es

([74]) *Erkl. der Geheimnisse.* Hdschr. B. S. 125.

([75]) *Nomocanon* cap. VII. s. 8. BEDJAN S. 102/3. MAI S. 53.

([76]) NAU, *La version* S. 98. 21.

([77]) a. a. O. S. 100. I. 5.

([78]) A. KALSBACH, *Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen.* Freiburg 1926. S. 57 ff. DENZINGER I. S. 118. ASSEMANI, B. O. II. *Dissertatio de Monoph.* S. 122/23. LAMY, *Joannis Tellae Resol.*

heisst dort: « Sie (die Handauflegung) verleiht ihnen priesterliche Würde und Gewalt » ([79]).

Auch SEVERUS spricht von der « Chirotonia », der Handauflegung. Er lehnt eine Weihe durch blosses Gebet auf Distanz ab ([80]). Also hält er die Handauflegung für wesentlich.

In den *Fragen an die heiligen Väter* wird der Fall behandelt, dass Priester geweiht wurden, indem man ihnen das Evangelium auf den Kopf legte. Diese Art der Weihe wird abgelehnt. Es wird daraus der Schluss gezogen, dass diese Leute nicht von Bischöfen geweiht sein können. Denn Bischöfe müssen wissen, dass die Weihe nicht so vollzogen wird ([81]). In derselben Schrift wird betont, dass man einen Styliten nicht weihen kann, ohne auf die Säule hinaufzusteigen ([82]). Der physische Kontakt bei der Handauflegung ist also wesentlich.

In einer Anmerkung am Rande der von mir benutzten Handschrift des Weihekommentars von BAR KEPHA werden, wie schon erwähnt, « Chirothesia » und « Chirotonia » unterschieden. Die « Chirotonia » ist die eigentliche Weihe. Sie besteht in der Auflegung der rechten Hand des Bischofs, während die linke die charakteristische zitternde Bewegung macht, die das Herabsteigen des Hl. Geistes symbolisiert ([83]). Bar Kepha betont, dass die Auflegung der Rechten bei allen eigentlichen Weihen vorkommt. Sie bedeutet den Schutz Gottes und die jeder einzelnen Weihestufe entsprechenden Gnaden ([84]). In einer Anmerkung von späterer Hand wird gesagt, das Auflegen der Hand bedeute die Mitteilung des Priestertums ([85]). Diese Anmerkung ist ganz im Sinne von Bar Kepha selbst.

BAR SALIBI bringt die Handauflegung bei der Taufe Christi durch Johannes mit der Handauflegung bei der Priesterweihe

---

can. 33 ff. S. 87 ff. NAU, *Littér. Fragen an die heiligen Väter.* S. 40. KAYSER S. 19. BAR HEBRAEUS, *Candelaber* 6. Fund. cap. 2. f. 193 r. *Buch der Blitze.* P. VI. Kap. 2, fol. 133 v. BROOKS V. II. P. I. S. 194. *Codificazione* S. 59 ff.

([79]) *Eccl. H.* cap. V. 3, 3. col. 512 A.

([80]) BROOKS V. II. P. I. S. 219/20.

([81]) NAU, *Littér.* S. 42, N° 75.

([82]) a. a. O. S. 41, N° 62.

([83]) Hdschr. D. S. 365.

([84]) a. a. O. S. 364.

([85]) a. a. O. Anmerkung.

in Zusammenhang: « Das Priestertum, das Gott dem Moses und dieser dem Aaron gegeben hat, wurde weitergeleitet bis auf Johannes, durch dessen Handauflegung auf Christi Haupt unser Herr es empfangen hat, der es seinen Aposteln übergab. Nicht, als ob er es nötig hätte, — denn er ist selbst der Spender des Priestertums — sondern nach der göttlichen Heilsordnung empfing er es » (86). Bar Salibi hält die Handauflegung für wesentlich. Er wirft den Armeniern vor, dass sie kein Priestertum hätten, weil sie es durch die tote Hand des Gregorius empfingen (87). Man legte bei den Armeniern bei der Weihe die Reliquie des hl. Gregorius Illuminator auf.

Bar Shakko sagt klar, die Handauflegung bedeute das Herabsteigen des Priestertums von Christus (88).

Bar Hebraeus im *Buch der Blitze*: « Durch die vervollkommnende Handauflegung wird der Mensch würdig des Priestertums » (89).

Bei der Bischofsweihe haben wir neben der Handauflegung und von dieser unterschieden die Auflegung des Evangelienbuches. Diese Zeremonie ist bereits bei Ps.-Dionysius (90) und bei Severus (91) erwähnt. Diese Auflegung des Evangelienbuches dürfte wenigstens ursprünglich nicht als wesentlich betrachtet worden sein. Dies geht daraus hervor, dass das Evangelienbuch durch Diakone über dem Haupt des Ordinandus gehalten wurde. So nach dem 5. Buch des *Octateuchs* (92). Das Gleiche geht daraus hervor, dass der *Nomocanon* betont, dass heutzutage das Buch von den Bischöfen und nicht von den Diakonen gehalten werde (93). So ist es auch heute Brauch. Der Patriarch legt, während die Bischöfe das Buch über dem Haupt des Ord. halten, diesem seine rechte Hand auf (94).

Bei Bar Kepha sind es bereits die Bischöfe, die das Evangelienbuch halten: « Was das angeht, dass die Bischöfe das

(86) Sedlacrk, *In Evang.* S. 102.
(87) Mingana, *Ag. the Armen.* S. 64.
(88) *Buch der Schätze.* Kap. 35. fol. 55 r.
(89) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 1. fol. 128 v.
(90) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 3, 1. 7. col. 525 D. 529 A.
(91) Brooks V. II. P. I. S. 224.
(92) Nau, *La version* S. 93. 4.
(93) *Nomocanon* cap. VII. s. 3. Bedjan S. 86. Mai S. 44. *Directio.*
(94) Handschr. H. S. 108/9.

Evangelium halten, so deuten sie damit an, dass er (der Ord.) ihnen gleich ist im Apostelamte und in der Verkündigung des Evangeliums » ([95]).

Bar Kepha scheint der Auffassung zu sein, dass die Bischofsgewalt wesentlich durch die Handauflegung verliehen wird: Die Handauflegung « über die Bischöfe zeigt das an, was unser Herr zu Simon gesagt hat: Du bist Kephas, und auf diesem Felsen baue ich meine Kirche, und die Pforten der Unterwelt werden sie nicht überwältigen » ([96]). Über die Bedeutung der Auflegung des Evangelienbuches heisst es in einer Anmerkung von späterer Hand: « Dass man die Worte des lebendigen Evangeliums des Lukas über die Himmelfahrt auf ihren Kopf legt, deutet an, dass sie vervollkommnet sind und vervollkommnend diejenigen, welche gereinigt und erleuchtet sind, und dass sie Lehrer sind und Verkünder der göttlichen Geheimnisse, die durch ihre Hände vollzogen werden » ([97]). Bar Kepha selbst sagt zur Sache: « Dies, dass die Worte des Evangeliums auf seinen Kopf gelegt sind, -- deutet an, dass es (das Bischofsamt) ist von Jesus, Gott, der ausgebreitet hat seine Hände über die Jünger auf dem Ölberg bei seiner Himmelfahrt und sie gesegnet hat und geweiht zu Bischöfen. Wie sie empfängt er das Bischofsamt » ([98]). Das Evangelium von der Himmelfahrt wird aufgeschlagen, wenn das Buch auf das Haupt des Ordinandus gelegt wird. Das deutet auf den Ursprung der Bischofsweihe hin. Diese Deutung ist der Annahme, dass die Auflegung des Evangelienbuches wesentlich sei, nicht sehr günstig. Klar ist die Sache aber nicht. Vermutlich hat Bar Kepha nicht weiter über die Frage nachgedacht, hat sich das Problem nicht gestellt.

Nach Bar Shakko bedeutet das Legen des Evangeliums auf das Haupt des Kandidaten, dass er allein die ganze Fülle des irdischen Priestertums empfängt ([99]). Das spricht eher dafür, dass auch diese Zeremonie wesentlich ist. Es besteht ja überhaupt die Tendenz bei den Syrern, im allgemeinen alle tatsächlichen Gebräuche für wesentlich und von Christus angeordnet anzusehen.

([95]) Hdschr. D. S. 370.
([96]) a. a. O. S. 368.
([97]) a. a. O. S. 369 Anmerkung.
([98]) a. a. O. S. 370.
([99]) *Buch der Schätze*. Kap. 35. fol. 54 v.

Das entspricht dem unentwickelten Stadium der Sakramententheologie bei ihnen.

BAR HEBRAEUS deutet die Zeremonie wie folgt: « Das Öffnen des Evangeliums über seinem Haupte bedeutet dies, dass erhoben hat der Herr seine Hände und dass er sie gesegnet hat zur Zeit seiner Himmelfahrt » ([100]). Zusammenfassend können wir sagen: Die Sache ist nicht klar. Man hat sich wohl kaum das Problem gestellt.

Das Anlegen der bischöflichen Gewänder, die Überreichung des Hirtenstabes und die Erhebung auf den bischöflichen Thron finden nach der feierlichen Proklamation des Neugeweihten zum Bischof statt, können also nicht als wesentlich betrachtet werden.

Bei der Weihe zum Chorbischof fällt die entscheidende Handauflegung, der die Berührung des Heiligsten Sakramentes vorausgeht, fort. Die Handauflegung bei der Proklamation findet sich auch hier ([101]).

Bei der Weihe zum Priester und zum Diakon ist ebenfalls das wesentliche Zeichen die Handauflegung. Die Handauflegung bei der Priesterweihe erinnert nach BAR KEPHA daran, « wie der Herr seine Jünger angehaucht hat nach der Auferstehung und ihnen gesagt hat: Gehet hinaus und lehret und taufet alle Völker im Namen etc. » ([102]).

Bei der Diakonatsweihe erinnert die Handauflegung daran, « wie der Herr zu seinen Jüngern gesprochen hat, und zwar, als er sie am Anfang aussandte und ihnen Macht gab und ihnen sagte: Heilet die Kranken, reinigt die Aussätzigen, treibt die bösen Geister aus! » ([103]).

Die Bekleidung mit den Gewändern und die Überreichung des Rauchfasses finden nach der Proklamation statt, können also nicht wesentlich sein. Eine *traditio instrumentorum* als wesentliches Zeichen der Weihe ist den Syrern völlig unbekannt.

Ist eine Salbung bei der Weihe bekannt? SEVERUS v. A. spricht einmal von der hohenpriesterlichen Salbung, die jemand auf sein Haupt empfangen hat ([104]). Dies dürfte kaum

([100]) *Buch der Blitze.* P. VII. Kap. 2. fol. 132 v.
([101]) Hdschr. H. S. 74.
([102]) Weihekomm. Hdschr. D. S. 369.
([103]) ebenda.
([104]) BROOKS V. II. P. I. S. 191.

im wörtlichen Sinne zu nehmen sein. Es wurde schon erwähnt, dass BAR KEPHA das Myron mit der Priesterweihe in Verbindung bringt (S. 64). Das muss aber irgendwie im übertragenen Sinne zu verstehen sein. In der Weiheliturgie ist nichts von einer Salbung zu finden. DENZINGER bemerkt mit Recht zu dem Text: « Concedat Spiritus Sanctus donum capiti sacerdotum in specie chrismatis », dass es sich nur im übertragenen Sinne um Myron handle (105). RAHMANI erklärt, dass weder in den liturgischen Büchern, noch in anderen Dokumenten eine Spur der Salbung mit Myron zu finden sei (106).

GRAFFIN übersetzt einen Text aus der Liturgie der Priesterweihe nach einer Handschrift der Pariser Nationalbibliothek: « Il oint sa tête et verse l'huile sur ses épaules » (107).

Svrisch heisst es: ܘܡܥܩܒ ܠܐ ܢܥܒ ܘܡܥܩܒ ܠܫܡܫ ܥܠ ܟܬܦܘܗܝ ܕܫܘܚܐ (108). Zunächst ist zu bemerken, dass von « Öl » im syrischen Text nichts steht. Wenn man die Zeremonie einmal gesehen hat, wird man nie auf den Gedanken kommen, den Text zu übersetzen wie Graffin. Das Verbum ܥܩܒ im Aphel bedeutet nach Brun (109): Effudit, profudit bona. Vorher hat der Bischof das Heiligste Sakrament berührt und nun giesst er in der Handauflegung die Güter, die er vom Sakrament genommen hat, über das Haupt des Ordinandus aus. Das Verbum ܡܫܫ kann allerdings « salben » bedeuten. Es kann aber auch einfach « hin- und herreiben » heissen. Das ist es, was tatsächlich geschieht. In meiner Handschrift (Abschrift von der beim syrisch-kath. Patriarchat in Beirut befindlichen, von Rahmani redigierten) heisst es im Paralleltext: « Er legt seine Hände auf das Haupt und reibt hin und her » (ܡܫܫ) (110). Von Salbung bei der Weihe ist im syrischen Ritus keine Spur zu finden.

Welches ist das entscheidende Zeichen bei der Subdiakonatsweihe? Im *Testamentum Domini* wird die Subdiakonatsweihe be-

(105) DENZINGER I. S. 138.

(106) RAHMANI, *Studia Syr.* III. S. 65 Anm.

(107) R. GRAFFIN, *Ordination du prêtre dans le rite Jacobite.* R. O. C. I. (1896) N° II, S. 28.

(108) a. a. O. S. 13.

(109) J. BRUN, *Dictionarium Syriaco-Latinum.* Beryti 1911. S. 686.

(110) Hdschr. H. S. 87.

schrieben. Es findet keine Handauflegung dabei statt ([111]). Im 6. Buch des *Octateuchs* dagegen wird die Handauflegung bei der Subdiakonatsweihe erwähnt ([112]). Wieder einmal ein Beweis, ein wie wenig einheitliches Gebilde der *Clementinische Octateuch* ist.

BAR WAHBUN betont ausdrücklich, dass der Bischof nicht wie bei den höheren Weihen seine Hände auf die Geheimnisse legt, wenn er den Subdiakon weiht. « Dadurch wird angedeutet, dass er keine Gewalt und Vollmacht einer der priesterlichen Rangstufen hat. Der Bischof berührt seine Schläfen mit beiden Händen, als ob er ihn umarmte und segnete, wie Jesus, der die Kinder gesegnet hat, die ihm vorgestellt wurden » ([113]). BAR KEPHA spricht in seinem Kommentar nicht über die Weihe der Subdiakone.

Heute ist es üblich, dass der Bischof zuerst mit den Fingern den Rand der Patene und des Kelches berührt und dann die Finger an die Schläfen des Ordinandus legt. Dann legt der Bischof seine rechte Hand « zwischen die Augen » (also an die Stirne) und proklamiert den Geweihten. (Das entspricht der Handauflegung mit Proklamation bei den anderen Weihen). Dann folgt die Bezeichnung mit drei Kreuzen auf der Stirne wie auch sonst. Nach der Proklamation bekleidet der Bischof den Geweihten mit der Stola und überreicht ihm eine Kerze ([114]).

Bei der Weihe der Leser hält der Bischof mit seinen Händen die Schläfen des Ordinandus, ohne vorher Patene und Kelch berührt zu haben ([115]). Er überreicht ihm das Buch der Lesungen und legt ihm die Stola nach Art der Leser an ([116]). Proklamation und Bezeichnung finden nicht statt.

Weihe der Sänger: Der Bischof schneidet zunächst in Kreuzform das Haar ab ([117]). Dann fasst er ihn an der rechten Hand und gibt ihm das Buch der Psalmen. Der Archidiakon zieht dem Ordinandus die Albe an.

Die Worte, die bei der Handauflegung bzw. bei den entsprechenden Zeremonien der anderen Weihen gesprochen wer-

([111]) NAU, *La version* S. 58.
([112]) a. a. O. S. 97.
([113]) *Erkl. der Geheimnisse*. Hdschr. B. S. 126.
([114]) *Ritus der niederen Weihen*. Als Manuskript gedruckt beim syrisch-kath. Patriarchat Beirut. (Text von Chorbischof Isaak ARMALET) S. 21 ff.
([115]) a. a. O. S. 15.
([116]) a. a. O. S. 16.
([117]) a. a. O. S. 11.

den, drücken aus, dass das Amt übertragen und die Gnade verliehen wird, es recht zu verwalten. Dass auch diese Worte als wesentlich angesehen werden, geht schon daraus hervor, dass man darüber stritt, ob eine Weihe auf Distanz, durch blosses Gebet ohne Handauflegung möglich sei. (Vergl. oben S. 234!) Das Gebet ist also wenigstens auch notwendig. Welche von den Gebeten, nun genau die wesentlichen sind, darüber finden wir nichts bei den syrischen Autoren.

V. - Der Spender der Weihe.

Bei Besprechung der Funktionen des Bischofs wurde bereits ausgeführt, dass ihm die eigentlichen Weihen vorbehalten sind. Schon SEVERUS lehrt klar, dass nur der Bischof Spender der Weihe ist: « Aber wenn da einige sind, die ihre angeblichen Weihen ableiten von einem Manne, genannt Gregorius oder von anderen, die nicht einmal Bischöfe sind, lass sie betrachtet werden als Laien! ([118]). Es wurde schon erwähnt, dass nach dem *Nomocanon* auch der Chorbischof die niederen Weiben spenden kann (oben S. 230). Heute ist dies aber nicht mehr üblich.

Für die Bischofsweihe werden mehrere Bischöfe verlangt. Dieser Gebrauch ist schon bei SEVERUS des öfteren bezeugt. In einem Briefe bezeichnet er es als unkanonisch, dass Paulinus von Antiochien den Evagrius allein zum Bischof weihte ohne Assistenz von zwei oder drei Bischöfen. Severus tritt aber doch für die Gültigkeit dieser Weihe ein ([119]). In einem anderen Brief bezeichnet Severus die Weihe eines Gregorius oder Isaias in den stärksten Ausdrücken als ungültig, weil er nur von einem Bischof und nicht für eine bestimmte Kirche geweiht worden war ([120]). Jacobus Baradaeus, der Organisator der monophysitischen Kirche, war der Auffassung, dass er unter keinen Umständen allein eine Bischofsweihe vollziehen könne. Trotz der grössten Schwierigkeiten sorgte er dafür, dass noch zwei andere Bischöfe mit ihm zusammen die Weihen spendeten. Er ging mit zwei Mön-

([118]) BROOKS, *A collection of letters* etc. P. O. XII. S. 277.
([119]) BROOKS V. II. P. II. S. 302/3.
([120]) BROOKS V. II. P. I. S. 228. 209. 211.

chen nach Konstantinopel, um sie durch den Patriarchen Theodosius von Alexandrien, der dort gefangen gehalten wurde, weihen zu lassen. Die Polizei des Kaisers machte das unmöglich. So ging er mit seinen Mönchen nach Ägypten. Dort fand er in einem Kloster zwei monophysitische Bischöfe. Mit diesen zusammen weihte er die Mönche. Sie begleiten ihn dann auf seinen Reisen, und so kann er der monophysitischen Kirche eine neue Hierarchie geben ([121]).

In der *Kirchengeschichte* des JOHANNES VON EPHESUS wird auch bereits die Bischofsweihe durch drei Bischöfe erwähnt ([122]). Bei PS.-DIONYSIUS wird nichts von mehreren Bischöfen gesagt ([123]). Nach dem *Testamentum Domini* legen zunächst mehrere Bischöfe zusammen die Hände auf, dann einer allein, der von den andern dazu beauftragt wird; dabei spricht er die Anrufung der Weihe ([124]).

Auch im 5. Buch des *Octateuchs* wird die Mitwirkung mehrerer Bischöfe bei der Weihe erwähnt ([125]). Im 6. Buche wird sogar unter Strafe der Exkommunikation vorgeschrieben, dass 2 oder 3 Bischöfe einen Bischof weihen. Es wird aber hinzugefügt, dass wenn dies unmöglich sei, auch einer genüge. Es soll aber die Zustimmung aller Bischöfe eingeholt werden ([126]). Hier ist wohl der Grund angedeutet, weshalb mehrere Bischöfe verlangt werden. Man will die Wahl eines neuen Bischofs nicht dem Gutdünken eines einzigen Bischofs überlassen. Dass 8. Buch des Octateuchs verlangt auch 2 oder 3 Bischöfe ([127]).

BAR KEPHA sagt, dass gemäss den Canones 2 oder 3 Bischöfe weihen sollen. Er beruft sich dafür auf die Apostelgeschichte, die erzahlt, dass mehrere Paulus und Barnabas die Hände auflegten ([128]). Die Bischöfe, die assistieren, halten das Evangelium über dem Haupt des Ordinandus. Es wird nicht gesagt, dass sie mit dem Hauptkonsekrator die Hände auflegen. Den liturgischen Büchern zufolge ist dies nicht der Fall.

([121]) S. VAILHE, *Antioche*. In *Dict. de cath. Th.* I² col. 1426.
([122]) SCHÖNFELDER, *Kirchengeschichte* etc. Buch. IV. Kap. 10. S. 148.
([123]) P. G. III. *Eccl. H.* cap. V. 3. 7, col. 513 C.
([124]) NAU, *La version* S. 28, XXI. 2. 3.
([125]) a. a. O. S. 93, 4.
([126]) a. a. O. S. 99, I, 1.
([127]) a. a. O. S. 117, 1.
([128]) *Weihekomm.* S. 366/67.

Am schärfsten wird die Notwendigkeit, dass mehrere Bischöfe bei der Weihe mitwirken müssen, betont durch den Patriarchen JOHANNES X.: « Un seul évêque peut ordonner seulement une multitude de prêtres et de diacres, sans qu'il y ait un autre évêque avec lui » ([129]). BAR WAHBUN schreibt im Brief *von der Wissenschaft der Lehre von den göttlichen Dingen*: « Und wenn wir deswegen, dass wir von vier Bischöfen Handauflegung empfangen haben, verworfen werden, so haben wir auch ein Beispiel: den Grossen Paulus, der von drei Bischöfen geweiht wurde, wie die Apostelgeschichte lehrt. Und die Ordnung der Apostel bestimmt, dass drei Bischöfe den Patriarchen weihen sollen, einer, der die Hand auflegt, und zwei, die das Evangelium über dem Weihling halten. --- Durch die grosse oder geringere Zahl wird das Priestertum nicht bestimmt. Drei Bischöfe weihten Paulus und zwölf Bischöfe legten die Hand auf jenen Nikolaus, der schliesslich Ketzer wurde » ([130]).

BAR HEBRAEUS zur Sache: « Er (der Bischof) wird nicht geweiht ohne 2 oder 3 Bischöfe gemäss der Lehre des Herrn, der sagt: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » ([131]).

Der *Nomocanon* sagt, dass zwei oder drei Bischöfe bei der Weihe mitwirken sollen. Im Notfall genügt aber auch einer ([132]).

So ist also die herrschende Auffassung, dass ein Bischof zur Gültigkeit der Weihe genügt. Heute gibt man das auch wenigstens für den Patriarchen und auch für den Maphrian zu.

VI. - Der Empfänger der Weihe.

Es ist klar, dass nur der M a n n eine eigentliche Weihe empfangen kann. Die Weihe der Diakonissin beweist nichts dagegen; denn, wie wir gesehen haben, kommt der Diakonissin keinerlei priesterliche Funktion zu. (Vergl. oben S. 233!)

Auf die W e i h e h i n d e r n i s s e einzugehen, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit.

([129]) NAU, *Lettre du P. Jean X.* S. 8.
([130]) GERBER S. 13.
([131]) *Candelaber* fol. 192 v.
([132]) *Nomocanon* cap. VII. s. 3. BEDJAN S. 84. MAI S. 44. *Codif.* S. 65/67.

Kann ein Kind die Weihe empfangen? In der *Chronik* des BAR HEBRAEUS wird ein Fall berichtet, dass der Patriarch Athanasius (12. Jahrh.) aufgefordert wurde, ein Kind, das noch nicht zum Gebrauch der Vernunft gelangt war, zum Bischof zu weihen. Er weigert sich erst, tut es aber auf Drängen schliesslich doch (133).

Ist es für den Empfang der höheren Weihen notwendig, dass alle vorhergehenden Grade durchlaufen sind? SEVERUS verlangt dies für diejenigen, die zu Priestern oder Diakonen geweiht werden. Zur Begründung sagt er. es sei eine Vorbereitung auf das Priestertum notwendig. Die Notwendigkeit ist also wohl keine strikte (134).

In der *Chronik* des BAR HEBRAEUS wird erzählt, wie der Patriarch Athanasius (geweiht 1090) irrtümlich Leute, die ungültig zu Diakonen geweiht waren, direkt zu Priestern weiht. Nachher weiss er nicht, was er tun soll. Um sich zu helfen, befiehlt er ihnen, bei der hl. Messe immer einen Diakon zu gebrauchen. Bar Hebraeus lehnt diese Kompromisslösung ab und erklärt die Priesterweihe ohne vorhergehende Diakonatsweihe für ungültig (حهحسلا) (135).

DENZINGER sagt, dass früher bei den Jakobiten die Weihe « per saltum » vorkam. Er bringt als Beispiel den Fall des Patriarchen Michael, der direkt die Diakonatsweihe empfing. Ferner: nach dem *Codex Florentinus* braucht, wer zum Diakon geweiht wird, nicht Subdiakon zu sein. Das Gleiche scheint auch aus dem *Nomocanon* hervorzugehen. So Denzinger (136). Die Stelle im Nomocanon lautet: « *Directio*: Derjenige, der hinzutritt, soll zuerst zum Diakon geweiht werden und dann zum Priester » (137). Es wird hier nicht gesagt, dass der Kandidat des Diakonates Subdiakon sein muss. Es wird dies aber auch nicht geleugnet.

(133) ABBELOOS Sectio I. N° 89, col. 524/26.
(134) BROOKS V. II. P. I. S. 42.
(135) ABBELOOS S. I. N° 87, col. 472.
(136) DENZINGER I. S. 146. *Nomoc.* cap. VII. s. 5. Directio. BEDJAN S. 93. MAI S. 48.
(137) *Nomoc.* a. a. O.

H. - Die Ehe.

I. - Existenz des Sakramentes.

Es ist heute keine Frage, dass die Ehe als Sakrament angesehen wird. Und zwar gilt die Segnung durch den Priester, die vom Ehevertrag verschieden ist, als Sakrament.

Sind sich die syrischen Theologen darüber klar, dass die Ehe ein von Christus gestiftetes, gnadenspendendes Zeichen ist? SEVERUS VON ANTIOCHIEN redet im *Brief an Caesaria* vom ehelichen Umgang. Es ist immerhin bemerkenswert, dass er bei dieser Gelegenheit nichts über den religiösen Charakter der Ehe sagt (1). Auch in verschiedenen anderen Briefen, die über Eheangelegenheiten handeln, steht nichts darüber (2).

Bei JAKOB VON SARUG finden wir immerhin Andeutungen über die religiöse Weihe der Ehe. Er sagt, dass die Brautleute ein Bild des Bräutigams Christus seien. Die Ehe ist durch ihn gesegnet. Von kirchlichen Zeremonien bei der Eheschliessung erwähnt er aber nichts. Es werden nur rein weltliche Gebräuche beschrieben (3). Dem JAKOB VON EDESSA (7. Jahrh.) wird ein Trauungsrituale zugeschrieben, das die kirchlichen Zeremonien der Eheschliessung gibt. DAUVILLIER macht auf diese Tatsache aufmerksam (4). Die Echtheit des Rituale ist aber, wie BAUMSTARK sagt, sehr zweifelhaft (5).

(1) BROOKS, *A collection of letters* P. O. XIV. S. 4.

(2) BROOKS V. II. P. II. S. 427 ff.

(3) BEDJAN, *Hom* Vol. V. *Homilie über das Ende der Welt.* S. 873-886. vergl.: J. BABAKHAN, *Vulgarisation des Homilies métriques de Jacques de Saroug, évêque de Baṭnan en Mesopotamie.* R. O. C. XVIII. (1913) S. 366.

(4) J. DAUVILLIER, C. DE CLERCQ, *Le mariage en droit canonique oriental.* Paris 1936 S. 61/62.

(5) BAUMSTARK S. 253.

Der älteste mir bekannte Text, in dem die Gültigkeit der Ehe von einer vermutlich kirchlichen Feierlichkeit abhängig gemacht wird, ist ein Canon des Patriarchen CYRIACUS (793-817) (Canon 204): « Il n'est pas permis à celui qui a épousé (*Nomocanon*: صخ = emere, desponsare (6) une femme par la bénédiction de l'anneau d'avoir rapport avec elle avant le festin nuptial. Sinon il sera anathématisé » (7). Der Segen des Ringes, durch den offenbar die Verlobung geschlossen wird, geschieht durch den Priester. So spielt vermutlich auch bei dem « festin » der Priester eine Rolle.

BAR KEPHA bringt seltsamerweise die Ehe mit dem Myron in Verbindung: « Die Jungfräulichkeit heiligt es (das Myron) und die eheliche Vereinigung vollendet es ohne Beschmutzung » (oben S. 65). Was das Myron mit der Ehe zu tun haben soll, ist mir vollkommen unerfindlich. Aber immerhin zeigt der Text, dass Bar Kepha die Ehe als eine heilige, religiöse Sache ansieht.

In einer Sammlung von *Buss-Canones*, die nach Renaudot vor Bar Salibi entstanden wäre, wird immerhin einmal die Ehe mit einem Sakrament zusammen genannt: « Monacho non licet patrinum esse, neque in confirmatione, neque in matrimonio » (8). Doch wie oft nennen die Syrer blosse Zeremonien zusammen mit Sakramenten!

JOHANNES VON MARDIN († 1165) betrachtet die Ehe ohne Segnung des Priesters als ungültig. Er berichtet, dass die Armenier für eine zweite Ehe keine Segnung des Priesters gestatten. Deshalb sind sie, weil sie eben doch eine zweite Frau nehmen, in den Augen des Johannes von Mardin alle Ehebrecher. Sie nehmen Frauen, wie sie wollen. « Wenn sie ihnen eine zweite Segnung erlaubten, dann würden sie nicht verdammt aus Mitleid mit ihrer Schwäche » (9).

BAR HEBRAEUS handelt in seiner *Ethik* von der Vorzüglichkeit der Ehe. Er bringt alle möglichen Gründe dafür, nur nichts

(6) BEDJAN, *Nomocanon* S. 122.

(7) F. NAU, *Choix de canons ecclésiastiques syriaques*. Le Canoniste contemporain. XXX. (1906) S. 13. Vergl. A. RAES, *Le consentement matrimonial dans les rites orientaux*. Ephemerides Liturgicae. Nov. Ser. VIII. (1934). S. 82.

(8) Denzinger I. S. 475; S. 487, can. 116.

(9) BRIEF AN JESU'. Hdschr. B. S. 61.

über den sakramentalen Charakter der Ehe. Er zitiert auch den klassischen Text Ephes. 5, 32, und zwar so: « Dieses Geheimnis ist gross. Ich spreche von Christus und seiner Kirche ». Diese Übersetzung ist der Deutung wenig günstig, dass hier von der Ehe als Sakrament die Rede sei ([10]).

Seit wann besteht, soweit wir nachweisen können, der kirchliche Ritus der Eheschliessung vor dem Priester? Die älteste mir bekannte Handschrift, die diesen Ritus enthält, datiert aus dem 10. Jahrhundert ([11]). Der *Nomocanon* bringt den oben bereits zitierten Canon des Patriarchen Cyriacus ([12]).

Im ganzen müssen wir sagen: Wir können nicht nachweisen, dass von den syrischen Theologen die Ehe als Sakrament, das heisst als von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen betrachtet wird. Die einfache Tatsache, dass sich im Rituale ein kirchlicher Ritus der Eheschliessung findet, beweist nichts. Dieser Ritus ist tatsächlich für das Sakrament nicht wesentlich. Und es gibt im Rituale viele Riten, die nicht Sakrament sind. Ebenso beweist es nichts, dass die Ehe ohne den Segen des Priesters als ungültig angesehen wird. Dasselbe gilt von der Verlobung. Ist die Verlobung etwa deshalb ein Sakrament? Wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir eingestehen, dass wir nicht nachweisen können, dass die syrischen Theologen die Ehe als Sakrament betrachten.

Dass aber in neuerer Zeit (nach Bar Hebraeus, wann??) die Siebenzahl der Sakramente und damit auch der sakramentale Charakter der Ehe widerspruchslos und allgemein von den Syrern angenommen wurden, zeigt immerhin, dass dieser Gedanke die bei den syrischen Theologen vorhandenen Andeutungen folgerichtig weiter entwickelt und so der syrischen Tradition entspricht.

Heute wird, wie gesagt, die Ehe fraglos als Sakrament angesehen. Der *Katechismus* sagt: « Was ist das Sakrament der Ehe? Es ist die gesetzgemässe Verbindung zwischen Mann und Frau zur Erziehung von reiner Nachkommenschaft und zur gegenseitigen Hilfe im Leben ». — « Welches sind die Bedingungen der Ehe? Es gehört zu ihren Bedingungen, dass sie geschehe mit der

([10]) Bedjan, *Ethicon* S. 140/41.

([11]) W. Wright, *Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum.* Berlin P. I. 1870. S. 223. Codex 286.

([12]) *Nomoc.* cap. VIII. s. 2. Bedjan S. 121/22. Mai S. 64.

Zustimmung der beiden Teile und dass sie sich verbinden unter Gegenwart des Priesters, der das Gebet des Segens spricht, und von Zeugen, und dass sie (die Ehe) nicht sei mit einem Verwandten in verbotenem Grade und nicht vor dem gesetzlichen Alter » ([13]).

II. - **Das heilige Zeichen der Ehe.**

Es wird hier nicht klar gesagt, ob das Sakrament in der Zustimmung der Eheleute, also im Vertrag, oder im Segen des Priesters besteht. Beide werden als notwendig hingestellt, damit die Ehe zustande komme. Entsprechend der im gleichen Katechismus im Kapitel über die Sakramente im allgemeinen vorgetragenen Lehre, dass allein Bischöfe und Priester Sakramente spenden können ([14]), wird man konsequent annehmen müssen, dass auch hier das Sakrament durch den Segen des Priesters zustande kommt. Dies ist die herrschende Auffassung. DENZINGER führt dafür auch eine Stelle aus dem Ritus der Eheschliessung an, wo der Priester erklärt, dass er an der Sache unschuldig sei, wenn die Ehe unglücklich werde ([15]). Also, schliesst Denzinger, spielt der Priester eine Rolle beim Zustandekommen der Ehe. Zwingend scheint dieser Gedankengang freilich nicht.

Es ist bei den Syrern auch heute noch zumeist nicht üblich, bei der Zeremonie der « Krönung der Brautleute » eigens nach dem Consens zu fragen. Dieser ist ja auch durch die Zeremonie als Ganzes genügend ausgedrückt. Meistens hat man aber am Vortag der Krönung eine Zeremonie (عقد genannt), die man gewöhnlich als Ehevertrag auffasst. Hier wird durch die Vertreter der Brautleute oder auch durch diese selbst das Jawort gegeben. Ich fragte überall, ob die beiden nach dem Vertrag am Vorabend sich bereits als Eheleute betrachten und von ihrem Recht Gebrauch machen könnten. Wenn dies der Fall ist, liegt es nahe anzunehmen, dass man das Wesen der Ehe im Vertrag erblickt. Freilich ist damit noch nicht entschieden, wodurch das Sakrament vollzogen wird. Wenn die Ehe durch den Vertrag bereits geschlossen ist, so ist die Segnung des Priesters nur ein Accessorium, könnte aber

([13]) *Katech.* S. 54.
([14]) a. a. O. S. 37.
([15]) DENZINGER I. S. 151.

doch noch als das Sakrament aufgefasst werden. Das Sakrament wäre eben dann nur ein Accessorium. Der Ehevertrag könnte ohne Sakrament vollgültig bestehen. Wenn nach dem Vertrag der eheliche Umgang noch unerlaubt ist, so beweist das noch nicht, dass die Segnung des Priesters das Sakrament ist. Das liegt allerdings dann sehr nahe. Durchweg bekam ich auf die Frage nach der Tragweite des Vertrages am Vortag die Antwort: « Die beiden können sich nach dem Vertrag nicht mehr trennen. Sie dürfen sich aber doch noch nicht als Eheleute betrachten ». Nur in Aleppo sagte mir ein Priester und in Mossul ein Diakon das Gegenteil. Für gewöhnlich wies man es aber mit Entrüstung zurück, dass ohne den Segen des Priesters der eheliche Umgang erlaubt sein könnte.

Von der Zeremonie am Vortag handelt RAHMANI im neuen syrisch-kath. *Rituale* in der Vorrede. Er sagt bei den Syrern sei die Verlobung als unauflöslich betrachtet worden. Man habe sie deshalb unmittelbar vor die Eheschliessung verlegt ([16]). J. DAVID hat über die Frage nach der Bedeutung der Zeremonie am Vortage eine kleine Schrift veröffentlicht. Er vertritt hier die Auffassung, dass der Sinn der Zeremonie nur die Verlobung sei ([17]). DAUVILLIER hält den Vertrag am Vortage bei den Syrern für den eigentlichen Ehevertrag ([18]). Der heute gebräuchliche Ritus der « Verlobung », d. h. des Vertrages am Vortage, bestätigt diese Auffassung. In einer modernen, von einem Diakon aus Mardin im Jahre 1931 angefertigten Handschrift heisst es: « Du (zum Vertreter des Bräutigams) verheiratest (تزوّجها) sie .... Wisse, dass diese Ehe (بجة ;) weder Verlassen noch Trennung kennt » ([19]). Die arabischen Worte, die hier gebraucht werden, bezeichnen eindeutig die Ehe. Neben dem Vertrag am Vorabend ist aber heutzutage eine Verlobung beliebig lange vor der Eheschliessung üblich, die nicht als unauflöslich angesehen wird. Der Vertrag am Vortage wird, wie gesagt, heute als Ehevertrag angesehen, der aber

([16]) *Liber Ritualis, usui Ecclesiae Antiochenae Syrorum.* In Seminario Scharfensi de Monte Libano. 1922. Vorrede S. 6. Vergl.: RAES, *Le consentement* etc. Ephem. Liturg. 1934, S. 84/85.

([17]) J. DAVID, Chorévêque Syrien à Mossoul, *Essai sur les contrats de fiançailles et de mariage suivant les canons de l'Eglise Romaine et des Rites orientaux.* Mossoul. 1874. (arabisch).

([18]) DAUVILLIER S. 64.

([19]) Hdschr. F. S. 2.

seine volle Gültigkeit erst durch den Segen des Priesters erhält. Dieser Segen des Priesters wird als das Sakrament angesehen. Die Idee, dass die Brautleute selbst sich gegenseitig durch ihr Jawort als heiliges Zeichen das Sakrament der Ehe spenden, ist unbekannt.

III. - Möglichkeit der Ehescheidung.

Wird von den Syrern die Möglichkeit der vollen Ehescheidung mit Erlaubnis der Wiederverheiratung angenommen?

RABBULA VON EDESSA lässt nur für den Fall, dass der Mann die Frau beim Ehebruch überrascht, eine Scheidung zu. Die Frau darf den Mann von sich aus niemals verlassen ([20]). SEVERUS v. A. lässt bewiesenen Ehebruch der Frau als Scheidungsgrund gelten. Es wird nicht gesagt, dass Wiederheirat gestattet sei. Aber es ist die Rede davon, dass die Ehe durch den Ehebruch aufgelöst werde ([21]).

Das 8. Buch des *Octateuchs* sagt kategorisch und ganz allgemein: « Si un laique chassant sa femme en prend une autre ou une qui est abandonnée par un autre, il sera séparé » ([22]).

DENZINGER zitiert den *Nomocanon* cap. 8. sectio 5 und betont, dass hier nicht gesagt wird, dass der Mann, der im Fall des Ehebruches sich von der Frau getrennt hat, sich wiederverheiraten darf ([23]). Für den Fall, dass ein Teil ins Kloster geht, erlaubt der Nomocanon dies allerdings, und zwar sowohl dem Mann wie der Frau ([24]). Aber auch in dem von Denzinger zitierten Text ist die Trennung durch den Tod und die Trennung durch gesetzliche Gründe, wie Ehebruch der Frau, derart parallelgesetzt, dass man sagen muss, dass in beiden Fällen die Folgen die gleichen sein werden. Auch aus einem anderen Text bei BAR HEBRAEUS geht hervor, dass er Wiederverheiratung im Falle legitimer Scheidung allgemein erlaubt. Im Evangelienkommentar erklärt er Luk. 16, 18: « Wer seine Frau entlässt und eine andere heiratet, bricht die Ehe »: « When without lawful cause he divorced the former

([20]) NAU, *Les canons* etc. can. 81, S. 91.
([21]) BROOKS V. II. P. II. S. 428.
([22]) NAU, *La version* S. 124, can. 47.
([23]) DENZINGER I. S. 168. *Nomoc.* cap. VIII. s. 5. BEDJAN S. 142 ff. MAI S. 73 ff.
([24]) *Nomoc.* cap. VIII. s. 5. BEDJAN S. 150. MAI S. 77.

one » ([25]). Also, wenn die Ehescheidung aus einem gesetzlichen Grunde geschieht, so darf der Mann wiederheiraten ([26]).

ASSEMANI behauptet in seiner *Dissertatio de Monophysitis*, dass die Syrer nur im Falle des Todes eines Teiles die Neuheirat gestatten ([27]). Das eben angeführte Zeugnis des Bar Hebr. spricht dagegen. DENZINGER beruft sich auf eine Stelle des Evangelienkommentars des BAR SALIBI zum Beweis dafür, dass die Syrer auch im Falle des Ehebruchs der Frau eine Wiederheirat nicht gestatten ([28]). Der Text lautet nach Sedlacek: « Si fornicata erit uxor, ipsa solvit legem et dimittenda est. Si autem non, qui eam dimisit, adulterium fecit, eo, quod propter malam cupidinem eam dimisit. Sicut enim matrimonio facti sunt unum (corpus) necessitas urget eos, ne separentur. Si autem se separaverint, maneant sine matrimonio, sicut dixit Paulus » ([29]). Der Text scheint mir nicht darzutun, dass Bar Salibi die Wiederverheiratung für den Fall des Ehebruchs der Frau ausschliesst. Vor dem Satz, der die Neuheirat verbietet, ist die Rede von dem Fall, dass der Mann die Frau entlässt, ohne dass sie Ehebruch begangen hat. Das Verbot kann sehr wohl für diesen Fall a l l e i n gemeint sein.

RENAUDOT bemerkt, dass in der alten syrischen Sammlung der *pseudo-nizänischen Canones* im *Codex Florentinus* die Worte: « Si enim aliam ducere libuerit, ducat », fehlen ([30]).

Der *Katechismus* des Patriarchen lehnt die Ehescheidung rundweg und ohne jede Einschränkung ab: « Wird das Band der Ehe gelöst? Es wird nicht gelöst ausser durch den Tod eines der beiden Teile » ([31]). Damit steht er aber im Gegensatz zur heute herrschenden Praxis. In der 1929 veröffentlichten Schrift *Personal law of Syrian Orthodox church*, die als ziemlich offiziell gilt, werden eine ganze Menge Scheidungsgründe aufgezählt, die das Recht zur Wiederverheiratung geben ([32]).

([25]) EARDLEY, *Comm. on the Gospels* S. 123.
([26]) DAUVILLIER S. 103/104.
([27]) B. O. II. *Dissert. de Mon.* N° V, S. 19.
([28]) DENZINGER I. S. 168.
([29]) SEDLACEK, *In Evangelia* S. 166.
([30]) RENAUDOT, *Perpétuité* lib. IX. c. 6. col. 1180. Vergl. DENZINGER I. S. 166.
([31]) *Katech.* S. 54.
([32]) J. DOLBANI, *Personal law of Syrian Orthodox Church.* Jerusalem 1929, (arab.) S. 14 ff.

Ist im Falle des Todes eines Teiles eine zweite und dritte Ehe gestattet? Der *Nomocanon* lässt eine zweite Ehe gelten. Die dritte ist eigentlich unkanonisch, kann aber geduldet werden. Freilich zitiert der Nomocanon gleich darauf einen *Canon des hl. Basilius*, der die dritte Ehe verwirft ([33]).

SEVERUS VON ANTIOCHIEN behandelt die Frage einer zweiten Ehe in einem seiner Briefe. Nach ihm ist die zweite Ehe etwas Minderwertiges das Busse verlangt. Er will sie aber nicht unbedingt verwerfen ([34]). In einem anderen Briefe sagt er, die zweite Ehe sei gestattet aus Rücksicht auf die menschliche Schwäche. Er will nicht sagen, die zweite Ehe sei eine Sünde ([35]).

JOHANNES VON MARDIN lässt, wie oben schon erwähnt (S. 245) eine zweite Ehe zu. Über eine dritte Ehe spricht er nicht. Im Katalog der Handschriften von Cambridge findet sich ein Text des ISHA'JA VON BET SEBIRINA († 1407) zur Sache: « Und wenn jemand das Gesetz übertritt und verlangt, dass er zu einer dritten oder vierten Ehe verbunden werde, welches eine schmutzige Übertretung des Gebotes und der Norm ist gemäss dem Worte der heiligen und göttlichen Apostel und gemäss den Canones der Väter und Synoden, die gesagt haben: Die erste Ehe ist göttlich, die zweite ist verzeihlich und die dritte ist eine Übertretung des Gesetzes. Die vierte ist eine schmutzige Sache » ([36]). Vorher bemerkt er, dass in älteren Büchern nur ein Ritus der ersten Eheschliessung vorhanden war, keiner für die zweite ([37]). Heute lässt man eine dritte Ehe ohne weiteres zu. Für eine vierte verlangt man die Erlaubnis des Bischofs.

Es scheint, dass im ganzen bei den Syrern, was die Frage der Ehescheidung und die der Wiederheirat im Falle des Todes eines Teiles angeht, strenge Tendenzen vorhanden waren. Die herrschende Auffassung ist aber die mildere.

([33]) *Nomoc.* cap. VIII. s. 2. BEDJAN S. 122. MAI S. 64. (Spalte I. Directio). vgl. zur Sache: DAUVILLIER S. 201/202.

([34]) BROOKS V. II. P. I. S. 136/37.

([35]) a. a. O. S. 147/48.

([36]) W. WRIGHT, ST. A. COOK, *A Catalogue of the syriac manuscripts of the University of Cambridge*. Cambridge 1901. S. 312.

([37]) a. a. O. S. 311.

SCHLUSS

Wir haben versucht, eine Gesamtschau der Sakramentenlehre der Syrer zu geben. Zu einem System der Sakramententheologie sind die Syrer allerdings nicht gekommen. Aber über eine Reihe von Einzelfragen reden sie doch. Sie sprechen von den heiligen Zeichen und Symbolen, die wir in den Sakramenten haben, und deuten sie. Sie erklären, dass Christus diese Zeichen eingesetzt hat und dass durch sie uns Gnade zuteil wird. Sie handeln vom Spender der Geheimnisse und von ihrem Empfänger — das alles aber bei Gelegenheit, ohne systematischen Aufbau. Aber die Dinge sind doch da. Wo Ansätze zu einem System der Sakramentenlehre sich finden, da gehen die Syrer andere Wege als die Scholastiker. Wir sprachen im ersten Teile von ihrem Begriff eines Mysteriums schlechthin, der im Geheimnis eine konsekrierte materielle Sache sieht, in der durch die Konsekration eine Kraft Gottes wohnt und die so zur Heiligung der Menschen dient (S. 45 ff.). Hier haben wir die Dreiheit: Taufwasser, Myron, Eucharistie — alle drei aus Materie und Geist zusammengesetzt.

Dem steht nicht entgegen, dass die Syrer doch, wie wir zeigen konnten, in allen Sakramenten — mit Ausnahme der Ehe — ein heiliges, von Christus eingesetztes, gnadenspendendes Zeichen sehen.

Die Hauptunterschiede der Sakramentenlehre der Syrer von der katholischen (neben den schon genannten) seien zum Schluss noch einmal kurz zusammengefasst: Nur der Priester ist Spender der Sakramente. Die Syrer ringen mit dem Problem, wie ein nicht geisterfüllter Spender (ein Häretiker) doch den Hl. Geist mitteilen kann. In der Lehre von der hl. Eucharistie kommen die Syrer nicht zur Klarheit, was die Wesensverwandlung angeht. Sie scheinen im allgemeinen eine Art impanatio zu lehren.

Die Notwendigkeit der Beichte aller Sünden war in der Frühzeit kaum erkannt. Die Krankenölung kann auch von nicht Ster-

benskranken empfangen werden. Die Ehe wurde bis in die neuere Zeit hinein kaum als Sakrament erkannt. Heute wird das Sakrament im Segen des Priesters erblickt.

Auf Einfluss der griechischen Theologie dürfte es zurückzuführen sein, wenn die Syrer in der Lehre von der Epiklese, der Frage der Azyma und der Kommunion unter beiden Gestalten von ihren ursprünglichen, der katholischen Lehre mehr entsprechenden Anschauungen zu einem Gegensatz zu dieser gekommen sind.

Die katholische Theologie hat auch ihren Einfluss ausgeübt, besonders in der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente, dann, was die Nottaufe durch Laien angeht, und auch in etwa in der Frage der Wesensverwandlung.

Abschliessend können wir sagen, dass neben nicht zu übersehenden Unterschieden doch die Sakramententheologie der Syrer im grossen und ganzen mit der katholischen übereinstimmt.

NAMENVERZEICHNIS

Abbeloos J. B. 156
Abugalebus 43 88 89
Ägyptische Kirchenordnung 113 114 133
Aleppo 32 109 111 114 135 204 248
Alexandrien 162 174
Amida (Diarbekir) 22
Antiochien 115 162
Antonius v. Tagrit 25
Aphraathes 188
Apollinaristen 68 85 159
Apostolische Konstitutionen 53
Arianer 68 69 71 81 86
Armalet I. 5 8 239
Armenier 22 34 48 58 85 127 157 ff. 179 187 198 209 235 245.
Assemani J. S. 23 25 128 142 152 154 157 161 162 166 167 200 206 207 220 226 229 250
Athanasius 68 85
Athanasius VII. (Patriarch) 43 88 243
Augustinus 82

Bagdad 44 99 172 201
Bardenhewer O. 19 114
Bar Hebraeus s. Gregorius Bar Hebr.
Barsauma 192 215
Basilius 68 69 71 81 85 112
Basilius Simeon 18
Baumstark A. 19 ff. 244
Bedjan P. 110
Beirut 5 114 174 204 213 217 221
Brinktrine J. 53
Buch der Blitze 31 32 passim
Buch des Candelaber 31 passim
Buch der Schätze 31 passim
Byzanz s. Konstantinopel

Chabot J. B. 156
Chalcedonier 44 75 81 ff. 171 ff.
Charfet 5 22 23 83
Clemens v. Alexandrien 52 67
Codrington H. W. 170
Cöln Fr. 200
Connolly R. H. 166
Coppens J. 133 134
Cyprian 39 77 84
Cyriacus (Patriarch) 245 246
Cyrillus v. Jerusalem 59

Damaskus 221
Daniel, Mönch 130
Dauvillier J. 244 248 251
David J. 248
Denzinger H. 25 43 130 131 170 174 175 200 209 217 220 238 243 247 249 250
Didascalia 133
Dionysius I. (Patriarch) 157
Dionysius v. Alexandrien 67 74 77
Dionysius Areopagita **19** 25 30 93 94 passim
Dionysius Bar Ṣalibi **22** 150-152 166-168 198 199 passim
Duchesne L. 171

Edessa 18 20
Elfers H. 133 134
Elias v. Salamya 25
Enkratiten 68
Ephesus 162
Ephesus (Konzil von) 74
Ephrem 117 154 155 160 169 188 217
Eunomianer 68 85
Eutychianer 85

Firmilian 67
Franken s. Lateiner
Fuchs V. 89

Georg der Araberbischof **21** 195-198 passim
Gillmann Fr. 229
Gnostiker 52
Goar J. 53
Graffin R. 238
Gregor II. (Armen. Katholikos) 22 157
Gregorius Bar Hebraeus **23** 84 85 153 154 200 passim
Gregorius Illuminator 235
Gregor v. Nazianz 112
Griechen 51 ff. 67 ff. 70 75 79 80 126 168 ff. 171 176 254

Hanssens I. M. 156 157 170
Herman E. 67 ff. 89
Hippolytus 133
Hobeika J. 24
Holl K. 30 93
Hugo v. St. Victor 55
Humbertus a Silva Candida 175

Ignatius Ephrem I. (S. Barsaum) 17 18
Iša'ja von Bet Sebirina 251
Islam 84
Israeliten 197

Jakob Baradai 240
Jakob Bar Šakko **23** passim
Jakob v. Edessa **20** 194 195 passim
Jakob v. Sarug **20** 122 144 145 192-194 passim
Jerusalem 23 44 109 175
Job (Mönch) 55
Johannes I. (Patriarch) 25
Johannes X. Bar Šušan **22** 157 158 161 187 198 205 209 227 242
Johannes Chrysostomus 160
Johannes v. Dara 24 31
Johannes v. Ephesus 41 83 92 241
Johannes v. Mardin **22** 35 37 126 ff. passim
Johannes Maron 24
Johannes Nesteutes 209
Johannes Rufus 108 116 145 171 172 174
Johannes Scholasticus 69
Johannes der Täufer 107 198 234 235
Johannes v. Tella **20** passim
Josua (Gegenpatriarch) 43
Jugie M. 25 51 52 142 148 ff. 165 ff. 183
Julian 81 82 85
Justinian 82

Katechismus 66 99 110 114 155 176 202 203 209 219 221 246 247 250
Konstantinopel 19 20 22 68 162 241
Konstantinopel (I. Konzil von) 68 74 75
Kopp Cl. 17
Kopten 17 161 199
Kurtam 20

Lamy J. 25 123 169
Laodicea (Konzil von) 68 74
Lateiner 123 158 160 171
Lazarus Bar Sabta 25
Lebon J. 20 79
Levi della Vida G. 206 207

Marcus Ibn Konbar 199
Mani 84
Mardin 18
Mar Mattai 23
Maroniten 24
Martyrius v. Antiochien 68 69 74
Mazedonianer 68 86
Meletius 71
Melkiten 22 107 129
Michael I. 23 83 188 199 216 243
Michael Caerularius 158
Montanisten 68
Moses Bar Kepha **21** 148 149 passim
Mossul 18 23 109 110 114 155 169 176 178 201 204 219 221 248

Nau F. 123 124 211 213
Nestorianer 22 37 69 72 74 ff. 80 83 86 158 168 172
Neunheuser B. 53
Nicaea (Konzil von) 67 69 74 83 85 89
Nicephorus (Patriarch) 112
Nicolaus Kabasilas 54
Nomocanon 32 passim
Novatianer 67 68 74 83 187

Octateuch (des Clemens) 35 239 241 passim

Parisot J. 229
Paul v. Samosata 74 86
Paulianisten 68
Paulus (Apostel) 77 159 162 242
Petrus (Apostel) 159 162 236
Petrus v. Maiuma 108.
Philoxenus Mabbugensis **19** 46 47 59 70 71 142 145-148 passim
Photinianer 68 74 86
Photinus 74
Photius 112.
Plerophories s. Johannes Rufus
de Puniet P. 73.

Quartodezimaner 68

Rabban Daniel 25
Rabbula v. Edessa 156 177 232 249
Raes A. 168
Rahmani I. E. 156 215 229 238 248
Renaudot E. 25 158 168 181 187 188 207 245 250
Rom 162
Römer 159
Russen 70 80

Sabatianer 68
Sabellianer 68 86
Saltet L. 89
Schebler A. 69 75 77 80 82 89
Scheidt H. 52 53
Serapion, sacramentarium 52
Severus v. Antiochien **19** 38 39 41 **71-80** 143 144 189-192 passim
Simeon v. Thessalonich 54
Sixtus I. 77
Stiglmayer J. 227

Testamentum Domini 35 114 133 passim
Theodor (v. Alexandrien) 92
Theodor Bar Wahbun **23** 41 ff. passim
Theodor v. Mopsuestia 62
Theodor Studita 112
Theodosius (Patr. v. Alexandrien) 241
Timotheus v. Konstantinopel 68 69 75
Trullanum 69 75
Tur 'Abdin 106

Weisweiler H. 55

Zacharias Scholasticus 115 191

SACHVERZEICHNIS

Ablass 210
Absolution 36 ff. 45 63 66 79 87 202 ff. **206-208** 209 219
Absolutionsformel 206-208
Altar 130 131 139
Altarweihe 64 131 227 228
Anaphoren 168 170
Archidiakon 225 226 230
Azyma 34 156-160

Balsam 106 125 126 127
Begierdetaufe 118 119
Begräbnisritus 30 ff. 94 ff.
Beichte der Kinder 201
Beichte, notwendig 187-201
Beichtgeheimnis 204
Bezeichnung des Kelches 141 142 169 ff. 177
Bischof 63 66 79 ff. 97 110 128 130 ff. 136 181 ff. 201 ff. 214 ff. 220 **227 228** 240 ff.
Bischofsweihe 222 ff. 235-237 240 ff.
Bluttaufe 104 118
Busse (Sakrament) 25 38 ff. 91 97 98 **181-209**
Busse, öffentliche 181 ff.
Busse, private 186 ff.

Character indelebilis 41 ff. 137
Chirothesia 83 84 234
Chirotonia 83 96 97 234
Chorbischof 226 **228 229** 237 240

Diakon 64 89 111 ff. 131 132 140 169 171 177 ff. 214 215 223 ff. **230-232** 237 243
Diakonissin 177 178 220 225 ff. **233** 242
Diakonissinnenweihe 97
Ehe 65 95 98 **244-251**
Ehe, wiederholte 251
Ehescheidung 249 250
Ehevertrag 247-249
Empfänger der Sakramente **90-92** 114-116 205 220 221 242 243
Epiklese 24 48 ff. 61 **163-169**
Erbsünde 119 120
Eucharistie 21 25 30 ff. 45 ff. 57 ff. 61 64 72 ff. 79 85 91 130 ff. **139-179**
Exorzist 225 226 230

Fegfeuer 104
Firmung 21 30 38 ff. 45 ff. 54 62 67 ff. 95 106 120 **122-138**
Firmung, Formel 135 136
Formeln, passive 62
Fünfzahl 97

Genugtuung 208-210
Glaube 60 91
Gründonnerstag 128

Handauflegung 30 31 38 ff. 46 63 65 66 70 96 133 ff. 222 ff. **233-237**
Häretiker (als Spender der Sakramente) 67-86
Hostie 161 ff.

Impanatio 142 ff.
Intention 88 89 92

Jurisdiktion 202 ff.

Karsamstag 128
Katechumene 115 118 119 231

Katechumenenöl 213 215 216
Kirche 78 131
Kirchweihe 30 ff. 64 97 131
Kommunion, häufige 201 202
Kommunion der Kinder 175 176 178
Kommunion der Kranken 172 173 177
Kommunion, notwendig 178 179
Kommunion unter beiden Gestalten 171 ff.
Kommunionlöffel 172 173 175
Krankenöl, Weihe 215 ff. 220
Krankenölung 96 211-221
Krankenölung, Formel 218 219
Kreuzverehrung 31 36 37

Leser 40 223 ff. 230 233 239
Limbus 118 119

Maphrian 226 242
Menschwerdung 143 ff. 164 ff.
Messe 22 23 53 61 64 243
Metropolit 225 226
Missa praesantificatorum 170 171
Mönche 65 112 177 184 190 195 ff. 202
Mönchsweihe 30 31 40 65 66 94 96 97
Myron 21 22 25 45 ff. 57 ff. **64 65** 95 96 105-107 **125-135** 141 147 ff. 163 212 215 216 238 245
Myronweihe 21 22 24 25 30 31 36 45 ff. 53 59 61 95 97 122 123 **127-129** 164 227 228
Mysterium 21 29 ff. **32** 45 93 94

Nottaufe 107 109 ff.

Oeconomia 70 77-80
Olivenöl 22 125 ff.
Öl des Gebetes 123 128 211 212 214 ff.
Öl der Gnade 213 ff. 219
Öl der Salbung 22 127 129 214 ff.
Ölung, Letzte s. Krankenölung
Opfer 60 139
Osterlamm 151 157

Patriarch 129 223 225 ff. 235 242
Periodeut 186 203 225 ff. **228 229**
Priester 61 62 64 66 69 73 81 82 86 ff. 110 ff. 124 132 ff. 164 ff. 177 181 ff. 189 190 202 ff. 214 ff. 220 223 ff. **230** 237 243 246 ff.
Priestertum 24 31 65 71 84 187
Protestanten 66 86 99

Reue 191 205

Sacramentum permanens 51 95
Sakramentale 96 97 213 217
Sakristan 226
Salbung 122 ff. 132 ff 213 218 237 238
Salbung der Toten 213 214
Salbung vor der Taufe 122 134 217
Sänger 40 224 ff. 233 239
Schismatiker 68
Sechszahl 93 ff.
Sesamöl 58 127
Siebenzahl 56 99
Spender der Sakramente **65-89** 110-114 136 177 178 202-204 220 240-242 247 249
Styliten 174 234
Subdiakon 40 66 111 223 ff. 230 232 233 238 239 243
Sünde, lässliche 201 219
Sünde, schwere 201 219

Taufe 21 23 25 30 ff. 38 ff. 45 ff. 57 ff. 61 62 67 ff. 91 **103-120** 131 133 ff. 184 185 193
Taufe Christi 103
Taufe der Kinder 90 91 114 ff.
Taufe durch Aufgiessen 108 109
Taufe durch Untertauchen 107 108
Taufformel 68 109 110
Taufwasser 39 45 ff. **104-107** 141 147 148 163.
Taufwasserweihe 48 ff. 52 53 61 105 106 164
Tonsur 226 239
Traditio instrumentorum 237
Transsubstantiation 47 **142-153**
Trinität 67 68 74 77 84 ff.

Verlobung 245 246 248
Vollmacht der Sündenvergebung 96 183 ff. 206
Vorsatz 205
Weihe (Sakrament) 21 25 30 ff. 38 ff. 62 ff. 96 **222-243**
Weihe, Form 239 240
Weihe « per saltum » 243
Weihen, niedere 97 238 239
Weihrauch 156
Wein 162
Witwen 225

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort 5
Erklärung der Abkürzungen 6
Quellen- und Literaturverzeichnis 7
Einleitung 17

I. Teil – Die Geheimnisse der Kirche im allgemeinen . . 27

A. – *Die Grundauffassung* 28

I. – Die Riten der Kirche als «*Mysterien*» . 28

II. – Die Wirksamkeit der Mysterien . . 33

B. – *Der apostolische Ursprung der Geheimnisse der Kirche* 34

C. – *Besondere Gruppen von Geheimnissen* . . . 38

I. – Solche, die den Geist spenden . . 38
II. – Unwiederholbare Geheimnisse . . 41
III. – Aus Materie und Geist zusammengesetzte Geheimnisse 45

D. – *Erklärung der Wirksamkeit der Geheimnisse* . 57

I. – Bei den aus Materie und Geist zusammengesetzten 57
II. – Allgemein 60
1° Gott als Hauptursache . . . 60
2° Die Rolle des menschlichen Spenders 65

E. – *Der Empfänger der Geheimnisse* 90

Seite

F. – *Die Zahl der Geheimnisse* 93

I. – Fehlen einer traditionellen Zahl . . 93
II. – Unterscheidungen und Anfänge von Aufzählungen 95
III. – Die heutige Auffassung 99

II. Teil – Die einzelnen Sakramente 101

A. – *Die Taufe* 103

I. – Verschiedene Taufen 103
II. – Das heilige Zeichen der Taufe . . 104
1° Das Wasser 104
2° Die Worte 109
III. – Der Spender der Taufe 110
IV. – Der Empfänger der Taufe . . . 114
V. – Notwendigkeit der Taufe . . . 116
VI. – Wirkungen der Taufe 119

B. – *Firmung* 122

I. – Existenz des Sakramentes . . . 122
II. – Das heilige Zeichen der Firmung . . 125
1° Das Myron 125
2° Die Worte 135
III. – Der Spender der Firmung . . . 136
IV. – Wirkungen der Firmung . . . 136

C. – *Eucharistie* 139

I. – Das Sakrament des Leibes und Blutes Christi 139
II. – Transsubstantiation 142
III. – Die Materie der Eucharistie . . 155
IV. – Die Epiklesenfrage 163
V. – Die Kommunion unter beiden Gestalten 171
VI. – Der Spender der Kommunion . . 177
VII. – Notwendigkeit der Kommunion . . 178
VIII. – Wirkungen der Kommunion . . 179

Seite

D. – *Das Sakrament der Busse* 181

I. – Existenz des Sakramentes . . . 181
II. – Notwendigkeit der Beichte aller Sünden 187
III. – Der Spender des Busssakramentes . . 202
IV. – Der Empfänger 205
V. – Die Absolution 206
VI. – Die Genugtuung 208

E. – *Die Krankenölung* 211

I. – Existenz des Sakramentes und Einsetzung durch Christus 211
II. – Das heilige Zeichen der Krankenölung . 214
1° Das Öl und seine Weihe. . . 214
2° Die Worte 218
III. – Wirkungen der Krankenölung . . 219
IV. – Der Spender 220
V. – Der Empfänger des Sakramentes . . 220

F. – *Das Sakrament der Weihe* 222

I. – Existenz des Sakramentes und Einsetzung durch Christus 222
II. – Grade der Weihe 224
III. – Funktionen der einzelnen Grade . . 227
IV. – Das heilige Zeichen der Weihe . . 233
V. – Der Spender der Weihen . . . 240
VI. – Der Empfänger 242

G. – *Die Ehe* 244

I. – Die Existenz des Sakramentes . . 244
II. – Das heilige Zeichen der Ehe . . 247
III. – Möglichkeit der Ehescheidung . . 249

Schluss. 253
Namenverzeichnis 255
Sachverzeichnis 258

OMNIA IURA RESERVANTUR

Copyright by Pont. Inst. Orient. Roma-

Imprimi potest: Romae, 29 Mart. 1940. E. Herman S. I., *Praes. Pont. Inst. Or.*
IMPRIMATUR: *Ex Vic. Urbis* - 1 Apr. 1940 - A. Traglia, Arch. Caes. Vic. Ger.

Alberto Vaccari. *Direttore responsabile*

SCUOLA TIPOGRAFICA PIO X — VIA DEGLI ETRUSCHI 7-9 — ROMA
6 Aprile 1940 XVIII

1936. - 105. A. M. AMMANN S. I. *Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's.* (S. 316): 60 l.
106. I. WAJNBERG, *Das Leben des hl. Jāfqerana 'Egzī'.* (S. 124): 36 l.
107. G. HOFMANN S. I. *Vescovadi Cattolici della Grecia,* II. Tinos. (pag. 208): 35 l.
108. W. TILL. *Koptische Martyrer- und Heiligenlegenden.* Zweiter Band. (S. 188): 54 l.
109. C. CHEVALIER S. I. *La mariologie de saint Jean Damascène.* (pag. 264): 42 l.
1937. - 110. Ir. HAUSHERR S. I. *Gregorii Monachi Cyprii « De theoria sancta quae syriace interpretata dicitur visio divina ».* (pag. 160): 46 l.
111. Dr. Ivan DUJČEV. *Il cattolicesimo in Bulgaria nel sec. XVII secondo i processi informativi per la nomina dei vescovi cattolici.* (pag. 204): 35 l.
112. G. HOFMANN S. I. *Vescovadi Cattolici della Grecia,* III. Syros. (pag. 158): 30 l.
113. Th. SPÁČIL S. I. *Doctrina theologiae Orientis separati de sacramentis in genere.* (pag. 194): 40 l.
114. H. BECK O. S. B. *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner.* (pag. XXIII-270): 60 l.
1938. - 115. G. HOFMANN S. I. *Vescovadi Cattolici della Grecia,* IV. Naxos. (pag. 210): 40 l.
116. B. SCHULTZE S. I. *Die Schau der Kirche bei Nikolai Berdiajew.* (pag. 252): 50 l.
117. Prälat Prof. Dr. Franz DIEKAMP, *Analecta patristica.* (pag. 252): 62 l.
118. U. MONNERET DE VILLARD, *Storia della Nubia Cristiana.* (pagine 250): 60 l.
1939. - 119. N. DE BAUMGARTEN, *Aux origines de la Russie.* (pag. 88): 18 l.
120. Ir. HAUSHERR S. I. *Jean le Solitaire (Pseudo Jean de Lycopolis). Dialogue sur l'âme et les passions des hommes. Traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dedering.* (pag. 108): 22 l.
121. Prof. Dr. A. MICHEL, *Amalfi und Jerusalem im griechischen Kirchenstreit (1054-1090).* (pag. 68): 18 l.
122. P. ST. BELLO, *La Congrégation de S. Hormisdas et l'Église chaldéenne dans la première moitié du XIXe siècle.* (pag. XII-250): 50 l.
123. Curt PETERS, *Das Diatessaron Tatians.* (pag. 235): 50 l.
124. P. TEKEYAN, *Controverses Christologiques en Arméno-Cilicie dans la seconde moitié du XIIe siècle (1165-1198).* (pag. 130): 27 l.
1940. - 125. W. DE VRIES S. I., *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten.* (pag. 263): 53 l.

Sub prelo sunt

126. M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P., *Les Constitutions des Frères Arméniens de S. Basile en Italie.*
127. P. BARON, *Un théologien laïc orthodoxe russe du XIXe siècle : Alexis Stepanovitch Khomiakov (1804-60). Son Ecclésiologie - Exposé et critique.*

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

PONTIFICIUM INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM

Piazza S. Maria Maggiore 7 - Roma

Anno 1935 incepta sunt haec periodica, quae quattuor numeros et circiter 500 paginas singulis annis continent. In his eduntur articuli, notae et librorum recensiones, quae ad *Orientem Christianum* spectant, nempe quidquid attinet ad theologiam, historiam, patrologiam, liturgiam, archaeologiam, ius canonicum Orientis Christiani, et quae cum his proxime cohaerent. Agitur pariter de rebus *islamicis*.

Pretium annuum: 50 lib. ital. pro Italia; 60 lib. ital. pro reliquis nationibus.

Prodiit

Vol. V. – Num. 3-4 (1939).

B. MARX, *Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Moutfaucon-Migne.*

J.-M. VOSTÉ O. P., *Catalogue des Manuscrits Syro-Chaldéens conservés dans la Bibliothèque Épiscopale de ᶜAqra (Iraq).*

G. HOFMANN S. I., *Briefe eines päpstlichen Nuntius in London über das Konzil von Florenz.*

E. HERMAN S. I., *Das bischöfliche Abgabenwesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts.*

COMMENTARII BREVIORES

J.-M. VOSTÉ O. P., *Le Commentaire de Menochius sur l'Apocalypse traduit en syro-chaldéen.*

IR. HAUSHERR S. I., *Deux noms à ajouter à la liste épiscopale de Damas au neuvième siècle.*

NÉCROLOGIE: † *Nicolas von Baumgarten.*